3

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ سید الانبیاء والمرسلین
محمد وآلہ وصحبہ اجمعین

تو یہ کتاب ہے ملا حسن درس نظامی میں نصاب میں پڑھائی جاتی ہے
جو نصاب ہے ہمارا درس نظامی کا یہ وضع کیا علماء نے ثقہ ثقہ ماہرین
علماء تھے نصاب کو وضع کیا نصاب کی وضع اس لیئے جب یہ نصاب پورا
کر لیتے ہیں تو جو نہیں پڑھی ہوں اسی فن کی کتاب اس کا مطالعہ کر جائیں گے
سمجھ جائیں گے اس لیئے مختلف فنون درس نظامی میں رکھے گئے اور ان کے خاص
خاص مقام بھی رکھے گئے تو ابتداء سے کوئی آخر سے تو اس کیلئے غرض تھی وہ
علماء تھے جن کو شریعت پر پورا عبور تھا کتاب اللہ سنت رسول اللہ ہمارے
عقائد تو عقائد کتاب اللہ سنت رسول اللہ میں ایسے ایسے مقامات ہیں
جن کا سمجھنا ایک اور علم پر ہے اور اچھی طرح سمجھنے کیلئے ایک علم کی ضرورت
ہے تو اس کو پہلے پڑھے پھر کتاب اللہ سنت رسول اللہ کا مقام اور عقائد کا
وہ مقام حل ہو گا جہاں جہاں دخل ہوتا ہے یعنی اس فن اس مسئلے کا بیان ہے
لحاظ یہ مقام درس آتے تک رکھا جائے گا تو انہوں نے مقام درس رکھے
مثلاً مثلاً مسئلہ ہے اللہ تعالیٰ کی رویت سر کی آنکھوں سے بیداری
کی حالت میں اس دار دنیا میں واقع نہیں ہے سوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
کے یہ آپ کے خصائص سے ہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبیوں کو خاص کیا ہے
موسیٰ کلیم اللہ تھے، ابراہیم خلیل اللہ تھے آدم صفی اللہ تھے اور رسول اللہ
حبیب اللہ تھے آپ کو معراج سے یقظہ کی حالت میں جسمانی معراج اور معراج کی
رات اللہ تعالیٰ کا دیدار یہ مسئلہ کہ دیدار ہوا یا نہیں ہوا جمہور صحابہ کا مذہب ہے
دیدار ہوا سنت نبی کی اولیاء کرام مشائخ بڑے بڑے بزرگ وہ اس جانب
گئے ہیں صوفیاء علماء اور معتزلہ فرقہ انہوں نے کہا اللہ تعالیٰ کا دیدار
نہیں ہو سکتا ممتنع ہے انہوں نے جو اس پر بیان کیئے شبہات دیدار

4

تب ہوتا ہے کوئی شے سامنے ہوتی ہے ایک جہت میں ہوتی ہے اللہ تعالیٰ
جہتوں سے پاک ہے پھر آنکھ سے شعاع نکلتی ہے شعاع اس مری پر ٹکرا کر
ہے انعکاس ہوتا ہے اللہ تعالیٰ تو پاک ذات ہے یہ تو محسوسات میں ہوتا ہے
کہ شعاع ٹکرائی تو انعکاس ہوا، ہوا تو ہمیں اس لیے نظر نہیں آتی کہ شعاع
اس کو نہیں ٹکراتی ہوا نفوذ کر جاتی ہے کثیف شے ہو جسم جیسے انعکاس ہوتا
ہے نظر آتی ہے اتنی نہ بعید ہو نہ اتنی زیادہ قریب ہو طرح طرح کے شبہات
یہ ساری عادیات سے اور محسوسات سے یہ انہوں نے بیان کیا ہے رؤیت کی
علت کیا ہے تو علتیں بیان کی سارے علل مانع پڑ گئے نہیں جاری ہو سکتے
ہے تو پہلے امکان رؤیت ثابت کرتے ہیں ہمارے علماء علم کلام میں
کیونکہ معتزلہ امتناع کے قائل ہیں کہ ممتنع ہے عقلی شبہات بھی ہیں
ان کے وہ ان کو عقلی دلائل کہتے ہیں اور نقلی بھی لا تدرکہ الابصار حضرت
موسیٰ علیہ السلام کو فرمایا لن ترانی ہرگز نہیں دیکھ سکے گا استقبال ہوگا
لن یہ مستقبل کی نفی کر دیتا ہے ہرگز نہیں دیکھ سکے گا اب معتزلی ہمیں پاکستان
میں بھی ہیں خاموش ہیں اور ملکوں میں بھی ہر ملاء میں ادھر دیوبندی
شیعہ کئی لوگوں سے پالا پڑا رہتا ہے چھے گروہاں ہوتی ہیں، جہاں
معتزلی ہوں وہ بھی اہل سنت کو شکل کرتے ہیں فساد پیدا کرتے ہیں
اگر علم نہ ہوا یا معتزلی ہوگی اگر معتزلی نہ بھی ہوا متردد شاکی ہو جائیگا
اس لیے ہمارے علماء نے نصاب وضع کیا ہے یہ ساری بیماریوں کا علاج ہے
یہ سب کو متصل کرتا ہے نئے نئے مسئلے پیدا ہو جاتے ہیں جو پہلے نہیں ہوتے
ہمارے دور میں یہ مسئلے نہیں ہوتے پڑے استاد وہ تو پہلے کہتے تھے اس وقت
تو شعور بھی نہیں تھا تو اب نصاب کو بدل دیا گیا اور دوسری دنیاوی
سکولوں کالجوں کی کتابیں داخل کی گئیں جیسا بھی ہو میرا اندازہ
ہو ہے دلیل [illegible] کے ساتھ کہ ساری چیزیں سازش کے ساتھ ہو رہی ہیں

کئی باتیں ایسی ہوتی ہیں اگر وہ آپکو نہیں بتائیں گے اتنے صاف شفاف پر اتنا اچھا ہے
کہ ہم جانتے ہیں یہود و نصاریٰ کو بڑی تکلیف ہے اسلام سے کیونکہ کتاب اللہ
میں جہاد کا ذکر ہے تو اب جہاد جب مسلمان یہود و نصاریٰ کی دشمنی پڑھے گا
کہ ان کو دوست نہ بنائیں لا تتخذوا الیھود والنصاریٰ ۔ ۔ ۔ اور اسی طرح حدیث
میں اور جب سے انگریزوں نے اس خطہ برصغیر پاک و ہند میں وہ غور کرتے
رہے ہیں ان کا غور کیا ہے وہ اسلام کے خلاف غور و فکر کرتے رہے ہیں مسلمانوں
کو پیچھا دکھانے کیلئے تابع کرنے کیلئے مکر دکھاتے ہیں، مکر و سیاست، کس طرح
ہم نے انکو انہوں نے کہا کسی کی تہذیب بدلنی ہو تو انکی تہذیب بدلنے میں
انکی تعلیم کو دخل ہوتا ہے لہٰذا انکی تعلیم کو جو کتاب اللہ کا درس ہے
سنت رسول اللہ کا درس ہے کافروں کو آرام سے نہ سونے دیا جائے عالم اسلام
میں ایک لشکر ایسا ہونا چاہیئے جو ابتداءً ان پر حملہ آور ہو یہ فرض عین ہے
جیسکہ نماز ایسے فرض عین جیسا کہ فرض کفایہ یہ بھی فرض ایک ایک
پر ہوتا ہے تو چند لوگ ادا کر دیں میں فرض پھر فقط ہو جاتا ہے ایک لشکر
ایسا ہو جو ابتداءً حملہ آور ہو اگر عالم اسلام میں ایسا نہ ہو تو ہر بندہ عاقل
بالغ گناہ گار ہوگا اتنا گناہ کہ فرض کا ترک کیا ہے اور فرض کفایہ میں یہ حکم
ہوتا ہے ایک لشکر ابتداءً حملہ آور ہو یہ نہیں کہ بیٹھے رہیں کافر حملہ کر دیتا ہے
پھر تو فرض عین ہو جاتا ہے بلکہ ابتداءً ایک لشکر کافروں پر کسی نہ کسی خطہ پر
کافروں پر حملہ آور ہو رہا ہو یہ باتیں یہ کافر لوگ سن سکتے ہیں نہیں
سکتے نہ کہ ان پر حملہ کی بات ہو رہی ان کی جان کی بات ہو رہی ہے تو پھر
انہوں نے کوئی سوچ نہیں کی جسکو ختم کرنے کیلئے انہوں نے کوئی کوشش نہیں
کی ہوگی یہ دلیل انکی ہے جیسے میں کہتا ہوں کہ یہ سازش کے ساتھ
ہو رہا ہے کہ انکی تہذیب کو بدلہ جائے تہذیب ہمارا لفظ بنا ہے
ہم الفاظ کتاب اللہ کیلئے ہے سنت کیلئے ہے ہمارے عقائد کیلئے ہے اس سے ان تمام

اے پی اے استاد
فرمانے لگے ،

نصاب سے تمام چیزوں کا علم آ جاتا ہے کتاب اللہ سنت رسول اللہ ﷺ عقائد کا
اور عبادات مسائل کا تو یہ جو انہوں نے سر توڑ کوششیں کی ہیں پہلے دن سے
اس برصغیر پاک و ہند میں اپنے تعلیمی ادارے کھولے ہیں ہمارے علماء کو
سوچ ہوئی اگر یہ اس طرح ہوا تو ہمارے مسلمانوں کے بچے اکثر طبقہ تو ادھر
چلا جائے گا لہٰذا مدارس کھولے جائیں ہمارے مدارس کا قیام انکے
مقابلے میں ہے یہ کالج یہ یونیورسٹیاں ان کو بڑے اہتمام کے ساتھ چلایا
جا رہا ہے یہ ہمارے مدارس ان کے مقابلے میں ہیں یہ اس لئے ہیں جب
ہمارا اکثر طبقہ سکولوں کا اس جانب جاتا ہے آباؤ اجداد سے مسلمان ہیں
یہودی نصرانی تو نہیں بنیں گے لیکن پکے مسلمان بھی نہیں ہونگے لہٰذا اسی لئے
خطرہ ہے جس سے نظریات کی کمزوری عملیات کی کمزوری ہوتی ہے اسلام میں ضعف
پیدا ہوگا، لہٰذا تم اپنے مدارس قائم کرو، ہمارے نصاب میں علماء نے
مشکل مشکل کتابیں رکھیں تو اس جگہ وہ بات رہ گئی دلیل ان سے بھائی
وہ مدارس کے تو طلبہ تھے میں اپنے ادراک سے تو نہیں کہتا کہ جس طرح
سامنے ہو رہا ہوتا ہے لیکن معقولی دلیلیں ہوتی ہیں جس سے بندہ ایک نتیجے پر
پہنچتا ہے کہ جب یہ لوگ ان کے پاس جاتے ہیں وہ تو ان کے پاس نہیں آتے کبھی
دیکھا کہ امریکہ کا صدر پاکستان میں آیا ہو ان کو تو سمجھتے ہی کچھ نہیں ہیں
کہ انکا جب سفیر آتا ہے کتنا پروٹوکول ہوتا ہے اسکا ہمارے بڑے خدشات ہیں
مسلمانوں کو غیرت نہیں کرنی چاہیئے، ہمیں روٹی کیلئے غیرت نہیں جب یہ جاتیں
ہیں وہ ان کو کہتے ہیں کہ تمہارے ملک میں مدارس ہیں ہمیں اس سے تشویش ہے،
لیکن میں عمومات سے سمجھتا ہوں کہ مدارس کے ساتھ ایسا کیوں ہو رہا ہے
ان کو بند کرنے کی کوششیں کی جا رہی ہیں یہ جواب دیتے ہیں سنیں وہاں تعاون
ہم ان کو ختم کرینگے لیکن طریقے سے آہستہ آہستہ، بلکہ ہٹانے میں ترک کرتے
ہو جائیں گے اول سے انتہا تک۔ کوئی مدارس کے ساتھ اچھائی نہیں کی گئی،

باقی مندرجہ بہت خاکوں کے فنڈ منظور ہوئے ہیں، یا علماء کو
کوئی وقار یا عہدہ دیا گیا ہو وہ عہدہ قضاء کا تھا جس کو علماء
ہی کر سکتے ہیں دوسرا کوئی نہیں کر سکتا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے
صحابہ کرام جنہوں نے ان کو پڑھا ہوا ہوتا ان کے دلوں میں جذبہ جہاد ہوتا ہے وہ تو کر
اچھی طرح کر سکتے ہیں فوج کے جنرل یا قاضی ہوتے اور نوکری کا خیال دل
سے نکالتا ہے اور مولویوں کو یہ بات پسند نہیں ہے یہ استاد کہتا ہے نوکری کرنا
جائز نہیں ہے میں یہ نہیں کہتا جس کا نام نوکری ہے علماء کے متعلق میں کہتا ہوں
عالموں کا مرتبہ بلند ہے نوکری چھوٹی ہے اور انہوں نے ایسا کام کیا کہ ان کو
امداد نہ دیں آج تک نہ ہوئی باقی یہ چھوڑ جائیں گے لیکن یہ مسلمانوں کا ملک
ہے علماء سے محبت کرنے والے لوگ ہیں، دین کو پسند کرتے ہیں وہ چندہ دیتے ہیں
وہ دیکھتے ہیں کہ وہ مدارس کو بنا رہے ہیں امداد بھی کر رہے ہیں، اب انہوں نے
نصاب کو تبدیل کرنا ہے انہوں نے سوچا مولویوں کو لالچ دو مولوی لالچی ہوتے ہیں
سارے نہیں، کیمبرج الدیج تم بورڈ بنا کر بچے پاس کرینگے ہم ان کو نوکری دینگے
تو یہ بھاگ کر پڑھے نوجوان کے پاؤں میں ہے وہ ضرورت میں منظوری دے کر منسوخ بھی
کر سکتے ہیں، پھر اسے بھی الٹا کیا، پلیٹ فارم ہے اٹھا اسکو منتشر کرو کہ اس کا
انگریزی بھی ہو سائنس ہو مطالعہ پاکستان بھی ہو کر لیتا کردار ہے جو مطالعہ پاکستان
کردار دے گا اس میں چھوڑو یہ کیوں ہے یہ اس لیئے ہے کہ اس نصاب سے عوام کو ہٹانا ہے
پھر یہ عالم ہونگے ہمارے مخلص ان کے ساتھ کھیلو انہوں نے ختم کر دیا
ان شاء اللہ جتنے حملے زندگی ہے ہم ان کا مقابلہ کرینگے
اور ہمارا نصاب اس لیئے مشکل کتابیں رکھی گئیں تاکہ یہ درس کا زمانہ ہے
جب طالب علم استاد نگرانی میں سمجھے گا حل کرے گا تو حل کرسکا گا اس فن
کی جتنی کتابیں ہونگی وہ حل کرسکا گا کیونکہ مشکل شرحیں جب حل کر لیا باقی تو
آسان ہے تخصص کا یہ معنی ہے یہ نہیں کہ آج کا تخصص ہو رہا ہے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ الحمد للہ رب العلمین تمام تعریفیں
خاص واسطے اللہ کے جو رب ہے عالمین کا اللہ تعالیٰ کی حمد ملا
حسن یہ اس کا خطبہ ہے والصلوٰۃ والسلام علیٰ سید الانبیاء
تو اللہ تعالیٰ کی حمد کی قرآن مجید کی بھی ابتداء اسی طرح ہے بسم اللہ
الحمد للہ۔ اپنی کتاب کو زینت بخشی اور التساب کیا تاکہ میری کتاب
میں اللہ تعالیٰ کی برکتیں اور صحیح مسائل کتاب میں آ جائیں تو یہ
ثابت ہوتی ہے باقی حمد کیلئے صیغہ مادہ مختص نہیں ہوتا اللہ تعالیٰ
کی صفات کمالیہ کا اظہار کرے اور اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کرے اور
اعتقاد رکھے یہ اسکی صفات ہیں یہ حمد ہوتی ہے یہاں اس نے الحمد للہ
کہا کہ قرآن مجید کی ابتداء اسی سے ہے اس لیے۔ آگے نبی پاک پر
درود و سلام ذکر کیا کیونکہ قرآن مجید میں ذکر ہے یا ایھا الذین آمنو
صلوا ... اے ایمان والو میرے نبی پر صلوٰۃ بھی پڑھو اور سلام بھی
دونوں کا امر ہے تو اس کا امر کا امتثال ساری زندگی پڑھتا رہے
تو علماء خطبوں میں ذکر کرتے ہیں۔ وجہ یہ ہوتی ہے صلوٰۃ کی
کہ اللہ تعالیٰ عطا فرماتا ہے اور حضور تقسیم کرتے تو اللہ کی حمد اس لیے کہ اس نے
بڑی دولت عطا فرمائی عالم تصنیف کرتا ہے تصنیف وہ کرے گا جو عالم ہوتا
عالم وہ ہوتا ہے جس کے پاس علم قائم ہو تو علم اللہ تعالیٰ نے عطا کیا رسول اللہ ﷺ
کے واسطے سے تو آپ واسطہ ہیں اگر نہ آتے حضور تو کسی کو صحیح علم نہیں ہوتا
قاضی ثناء اللہ نے مالابد منہ کتاب الایمان میں یہ بات ذکر کی کہ
اللہ کے نبی آپ کے بعد ہم تک علم پہنچا ہے صحیح تو اللہ تعالیٰ عطا فرماتا ہے
رسول اللہ کے واسطے سے ہم تک پہنچتا ہے تو اللہ بھی منعم اور رسول اللہ ﷺ بھی منعم
تو منعم کا شکر یہ واجب جو منعم کی شان کے لائق تو اللہ تعالیٰ غنی ہے اسکی شان
کے لائق اسکی حمد ہے اور نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آپ کا خاص بندہ

ہیں اور آپکی شان کے لائق کہ آپ پر درود و سلام بھیجا جائے قرآن مجید
میں بھی امر آیا اور والصلوٰۃ والسلام علیٰ سید الانبیاء چونکہ یہ موئلہ
قرآن مجید میں صلّوا اور سلّموا یہ دو امر ہیں اس میں امر امتثال یہ ہوگا کہ
درود مادہ میں صلوٰۃ بھی ہو اور سلام والا مادہ بھی ہو یہ افضل ہے کیونکہ
بعض درود وہ ہوئے ہیں جن میں صلوٰۃ والا مادہ ہوتا ہے صرف حتیٰ کہ بعض
نے یہ کہا کہ صلوٰۃ کا ذکر ہو سلام کا نہ ہو یہ مکروہ ہے امام نووی شرح مسلم اور دیگر
کتابوں میں تو اس نے دونوں ذکر کیئے ہیں اب مصنفین جو خطبے ذکر کرتے ہیں
اس میں اپنے عقیدے بیان کرتے ہیں تو علیٰ سید الانبیاء والمرسلین
تو یہ عقیدہ کہ حضور سید الانبیاء اور سید المرسلین ہیں سید یعنی سردار
دنیا و آخرت میں اور سید افضل الانبیاء والمرسلین یہ عقیدہ
چنانچہ معراج کی رات تمام رسول نے آپ کی اقتداء کی اور یہ دیکھیں کہ
آپ نے فرمایا انا سید ولد آدم انا اکرم الاولین والآخرین یہ حدیث
آئی ہے یہ بہت بڑی دلیل ہے خیالی میں یہی ذکر کیا ہے کہ انا سید ولد آدم
کہ اولاد آدم پر تو سیادت لازم آئی حضرت آدم پر؟ اس کے اور جواب دیئے ہیں.
مراد بنی آدم سے نوع انسان تو اب حضرت آدم بھی آگئے اور فرمایا ولا فخر
یعنی انا سید ولد آدم ولا فخر یعنی فخر یہ طور پر نہیں کہہ رہا ہے بلکہ اللہ کی
نعمت کا تحدیث ہے. اور صلوٰۃ اور سلام نازل ہوں اوپر سردار انبیاء کے اور رسولوں کے
رسول خاص ہوتا ہے اور نبی عام ہوتا ہے جو رسول ہو وہ نبی ہوتا ہے جو نبی ہو وہ ضروری نہیں
رسول ہو محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پہلے صفات آئیں علیٰ سید الانبیاء ۔۔۔
محمد یہ عطف بیان ہے اللہ تعالیٰ کی جب حمد کی جاتی ہے تو اسم ذات پہلے آتا ہے
پھر صفات آتے ہیں اللہ کے ما سوا جسکی تعریف ہو اللہ کے نبی کی اولیاء
کرام کی تو پہلے انکی صفتیں آتی ہیں نام آخر میں آتا ہے جیسے یہاں،

یعنی یہ اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جو حمد کا مستحق ہے یہاں استحقاق دو ہیں ایک استحقاق ذاتی ہے یہ اللہ حمد کا مستحق ہے ذاتی استحقاق ہے ذاتی استحقاق کا معنیٰ اسکی ذات حمد کی مستحق ہے کہ وہ ذات واجب الوجود ہے بالکمال ہے ذات میں جو واجب الوجود اور اس جیسی کوئی ذات نہیں اور اللہ کے سوا جو مخلوقات ہیں انکا استحقاق ذاتی نہیں ہوتا وہ استحقاق صفات کا در کمالات آئے ہیں علم سے عمل سے پھر ذات میں کمال آتا ہے یہ اشارہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ حمد کا جو مستحق ہے وہ ذاتی ہے اور مخلوق صفاتی اعتبار سے تو اسلئے فرمایا علی سید الانبیاء والمرسلین محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک شئے ہوتا ہے کہ بڑھانا مقصود ہوتا ہے کہ پہلے صفات ذکر کیئے جیسے علم معانی میں ہے تو سننے والا متوجہ ہوتا رہتا ہے صفات چونکہ کئی ہوتی ہیں فرد چونکہ متعین شخص ہے وہ اسکا منتظر ہوتا ہے جب اسم آتا ہے تو بات دل میں بیٹھ جاتی ہے تو یہ مطلب ہے وآلہ وصحبہ آل پر درود کہ اصحاب پر بھی درود خارجی آل کے دشمن ہیں انکی تصنیف میں آل پر درود نہیں ہوگا اور جو رافضی ہیں وہ اصحاب کے دشمن ہیں لیکن اہل سنت وجماعت یہ بیان کر رہا ہے کہ میں اہل سنت سے ہوں آل پر بھی درود وسلام اور اصحاب پر بھی ہو اگر شیعہ کی کتابوں میں اصحاب کا ذکر ہو تو پھر اجمعین کا ذکر نہیں ہوگا یہاں یہ ذکر کیا کہ اجمعین سب پر ایک صحابی باہر نہیں ہے تمام صحابہ پر آل میں جو حضور کی آل ہے خاص معنیٰ بھی ہے وہ ہے آپ کے قرابت دار وہ آل ہیں اور آل آپ کے قرابت دار اصحاب بھی تھے پھر تعمیم ہوگئی پہلے تخصیص تھی وہ بھی صحابی بھی تھے جیسے امام حسن حسین آل بھی ہیں اور صحابی بھی

آل وہ تھے جو اصحاب تھے باقی اللہ جانتا ہے جیسے امام حسن حسین یہ قطعی سید ہیں باقیوں کو اتنے القاب نہیں دینے چاہیئے خوشامد نہیں کرنی چاہیئے، کیونکہ وہ ظنی سیدات ہیں، کیونکہ لوگوں میں جو

مشہور ہے کہ وہ سید ہیں باقی قطعی دلیل سے نہ عدم سید ثابت ہے نہ سید ہونا
ثابت ہے انکا ایسے بڑھا چڑھا کر کئی لوگ ایسے بڑھا چڑھا کر شیعہ بن
گئے، لوگوں کو گمراہ کرتے ہیں آل علی آل سید سے ہیں کئی سید ہیں نہیں
لیکن بنے ہوئے ہیں گو دھم نہ مچاؤ، حتی کہ بعض نے کہا اہل بیت وہ
صحابی ہی ہیں باقیوں کو کہنے کا حق نہیں ہے اگر چہ نسب ہو لکھی یہ کتابوں
میں لکھا ہے باقی ہمارے عرف میں مشہور ہو گیا کیا ہیں اگر کہیں تو
کہتے ہیں سید اشرف کا دشمن ہے جاہل لوگ۔

سبق ۲

سبحانہٗ - یہ متن ہے شارح نے خطبہ ذکر کیا اپنی شرح کا، شارح جب متن کی شرح کرتا
ہے تو جو مشکل لفظ ہوتا ہے اسکی وضاحت کرتا ہے اور حل کرتا ہے شارح کی غرض ہوتی ہیں
تو یہ تھا سبحانہٗ تو اس میں تین وجہ سے پوشیدگی تھی اسمیں غلق تین وجہ سے تھا
تو سبحان یہ ایک صرفی اعتبار سے غلق تھا دوسرا نحوی اعتبار سے غلق تھا اور تیسرا لغوی
اعتبار سے غلق تھا تو اس میں اغلاق ہے تو شارح نے تین اغلاق کو اٹھانا چاہے
یعنی صیغہ کونسا ہے اور ترکیب میں کیا واقع ہے اور تیسرا معنی کیا ہے
تو صرفی اسمیں تین احتمال ہیں یا تو سبحان یہ مصدر ہے سبحنہ سبحاناً
دوسرا یا تو یہ علم مصدر ہے کیونکہ مصدر صرف میں ہوتی ہے مبدأ تو اس سے
(بار ۱۲۵) چیزیں مشتق ہوتی ہیں تو یہ مصدر مشتق منہ ہوتا ہے اور معنی بھی مصدری ہوتا ہے
اور ایک ہوتا ہے علم مصدر جسطرح جو ہوتے اعیان کے معانی ہوتی ہیں اسی طرح معانی
جو ہوتے نام ہوتے ہیں اعیان کے علم ہوتے ہیں معانی کے علم بھی ہوتے ہیں سبحان یہ
علم ہے مصدر کا ایک معنی ہے یہ اس معنی کا علم ہے، معنی ہے تسبیح یہ اس کا علم ہے
تیسرا ہوتا ہے اسم اسم مصدر یہ ہوتا ہے معنی مصدر میں ہوتا ہے لیکن اس سے کوئی چیز
مشتق نہیں ہوتی یہ جیسے عطاء اسم مصدر ہے اس سے کوئی چیز مشتق نہیں ہوتی۔

اب یہ بتانا ہے سبحانہ الظاہر اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اسم مصدر ہے علم بھی نہیں ہے
مصدر بھی نہیں ہے۔ مصدر نہیں ہے کیونکہ اگر مصدر ہوتا تو یہ سبحان تسبیح سے ہوتا
جس طرح محاورات میں بولتے ہیں سبحت یہ سبحانا یہ باب تفعیل کی مصدر ہوتا تو باب
تفعیل کی مصدریں قیاسی ہیں تفعیل کے وزن پر آتی ہیں تو سبحانا قیاس
نہیں ہے علم مصدر یہ علم مصدر بھی نہیں ہے کیونکہ یہاں مضاف ہے تو علم مضاف
نہیں ہوتے۔ سوال ہوتا ہے کہ کبھی کبھی علم بھی مضاف تو ہو جاتے ہیں جیسے احمدکم
تو جواب دیا جہاں علم مضاف ہوتی ہے وہاں تاویل ہوتی ہے یعنی احمدکم، [illegible] تو پتہ چل
گیا اسم مصدر تو شارح نے اپنا مختار بیان کیا کہ یہ علم مصدر اور مصدر نہیں ہے یہ اسم مصدر ہے
یعنی یہ تسبیح مصدر ہے یہ سبحان اس کا اسم مصدر ہے

اب شارح نے اپنا مختار بیان کیا تو شارح پر سوال ہو گیا الظاہر آپ نے کہا کہ یہ ظاہر
اسم مصدر ہے حقیقت نہیں ہے مختار جو ہوتا ہے وہ حقیقت ہوتی ہے اور مذہب ہوتا ہے
جواب یعنی یہ ہمارے اساتذہ کرام کہتے ہیں کہ ظاہر پر الف لام داخل ہو جائے
تو اس کا معنی راجح اور جزمی ہوتا ہے اس کے مقابلے میں ہوتا ہے احتمال امکان
یہاں ظاہر حقیقت کے مقابلے میں نہیں ہے یعنی ظاہر جزمی بات ہے احتمال مقابلے
میں ہوتا ہے وہ کمزور ہوتا ہے

اب دوسرا ہے نحوی کہ سبحانہ یہ ترکیب میں کیا واقع ہے تو کیا یہ مفعول مطلق ہے۔
ترکیب میں یہ منصوب ہے اور اس کا عامل فعل ہے اور حذف واجب ہے اس فعل کا
اور وہ سبحت اصل میں تھا سبحتہ سبحانا پھر فعل کو حذف کیا سبحان کو اسکی
جگہ لے آئے اور اضافت کر دی ضمیر کی طرف اور اس طرح کبھی نہ کہا جائیگا سبحت سبحانا
کیونکہ حذف واجب ہے اور عمل ناصب کا حذف تب واجب ہوتا ہے جب اسکا قائم مقام
ہو۔

اب تیسرا اس کا معنی کیا ہے تو کہتا ہے تسبیح اور تنزیہ پاک کرنا گناہوں سے
عیبوں سے پاک کرتا ہے تنزیہ یعنی عیب سے براءت اور پاک کرنا ہے بری کرنا [illegible]،

ے اور اسکے مفعول نے اثر کو
قبول کیا ،

اب یہاں ایک سوال ہے کہ تسبیح کا معنی کیا تنزیہ ہو وہ ہے تنزیہ عن السوء یعنی برائی
سے عیب سے نقصان سے پاک کرنا تو اس سے وہم ہوتا ہے کہ یہ تسبیح متعدی ہے اللہ
کی کہ پہلے عیب تھا تو نقص ہوتا ہے پھر تسبیح کر رہے ہیں اور تنزیہ کو حالانکہ اللہ تعالیٰ
ان سے پاک ہے تو پاک کرنے کا معنی کیا ہے یہاں تو پاک کرنے والا معنی نہیں بن سکتا
کہ بندہ پاک کرتا ہے۔

تو اس کا جواب دیا کہ تسبیح تنزیہ یہ باب تفعیل سے ہیں تو باب تفعیل کے خاصے ہیں
تو چند خواص میں وہ بیان کرتا ہے تو ایک ہے ایجاد فعل اسکا معنی ہے کہ فاعل
نے فعل کو پیدا کیا اور مفعول پر واقع کیا اور یہ معنی اسکا ایک خاصہ ہے مطاوعت یعنی
اسکے مطاوع آتا ہے انفعال باب کا ایک فعل مادہ کوئی ہو ہوگا تو اس انفعال کا ہوگا اس
کی مثال قَطَّعْتُہٗ فانقطع یعنی قطع کے فاعل نے قطع والا فعل کیا یعنی میں نے اسے
ٹکڑے ٹکڑے کیا اور وہ ٹکڑے ٹکڑے ہوگیا، ایک ہے ایجاد فعل کہ فعل کے فاعل نے
فعل کو پیدا کیا اور مفعول نے اس کے اثر کو قبول کیا اور تسبیح کا یہ معنی یہاں محال ہے،
یعنی میں نے تسبیح والا فعل کیا اور اللہ تعالیٰ نے قبول کر لیا یہ معنی نہیں بن سکتا
اللہ تعالیٰ پاک ہے سبحتہٗ فانسبح کسی شے کا اثر قبول کرنا یہ جسمانی کیفیات ہیں،
اللہ تعالیٰ ان سے پاک ہے لہٰذا پہلا معنی تفعیل کا ایجاد فعل ایجاد فعل میں یہ
معنی محال ہے اللہ کی جناب سے

اب کہتا ہے دوسرا معنی باب تفعیل کے خواص سے وہ انتساب الفعل ایک فعل کی نسبت کرنی
فعل کا انتساب ہے مثلاً ایک فعل ہے متکلم اس کو مفعول بہ کی طرف نسبت کرتا ہے مثلاً
فَسَّقْتُہٗ یعنی میں نے اسکی طرف فسق کی نسبت کی یہ باب تفعیل سے ہے یہاں یہ معنی
نہیں ہے کہ میں نے اس کے اندر فسق پیدا کیا یعنی ایجاد الفعل نہیں ہے بلکہ انتساب الفعل ہے
مفعول کی پاکی عن السوء کی نسبت کرنا اللہ تعالیٰ کی طرف یہ تسبیح انتساب فعل ہے
اب انتساب فعل اسکی چار قسمیں ہیں ایک انتساب فعل قولی ہوتا ہے جیسے
سبحتہٗ میں نے نسبت کی پاکی عن السوء کی دوسری ہوتا ہے اعتقادی ۲

بندہ اعتقاد رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نقص سے عیب برائی سے پاک ہے بندہ اعتقاد رکھ
دل میں یہ ہوتا ہے اعتقاد میں، کبھی انتساب فعل عملی ہوتا ہے بندہ عمل کرتا ہے
اللہ کی طرف عمل سے پاکی کی نسبت کر رہا ہوتا ہے جیسے بندہ اللہ کی بارگاہ میں سجدہ
ریز ہوتا ہے رکوع میں ہے قیام میں ہے سارا اول سے آخر تک نماز یہ رب کی تسبیح ہے
عملی تسبیح ہے گویا بندہ اللہ تعالیٰ کی طرف عمل سے نسبت کرتا ہے کہ وہ عیب سے پاک ہے
عجز سے نقص سے ولد سے پاک ہے امکانی شوائب سے پاک ہے

ہوتا ہے نسبت کرنی بدلالۃ حال جو کہ اُن میں حادثات ہیں ہر شئے کا حال
اللہ تعالیٰ کی تسبیح کر رہا ہے یعنی حال دلالت کرتا ہے بندہ اگرچہ کافر ہی کیوں نہ ہو
یا غافل ہو اسکا حال دلالت کرتا ہے کہ تسبیح کر رہا ہے، تو یہ چار قسم ہوگئے

باب تفعّل بھی مطاوع آتا ہے جیسے فَتَحَمَّدَهُ یہ فردی بھی نہ تفعیل ہی آتا ہے،
اشارہ عن الجوارح یہ عملی ہے۔

پس دلالت حال یہ عمومی تسبیح کو بھی شامل ہوگا کیونکہ منکرین جو ہوتے ہیں اُنکی قول
تسبیح یا فعل یا اعتقادی نہیں ہوتی تو انکا حال بھی اللہ تعالیٰ کی تسبیح پر دلالت کر رہا ہے
دہریے کو وجود بھی تسبیح کر رہا ہے اگرچہ وہ زبان پر انکار کر رہا ہے۔ بذات اپنا تشکیل جا بجا کلی
ہر حال وسیلہ ہیں، رشتے پر رگیں اونٹوں پر دلالت کرتے ہیں تو وہ بطریق اولیٰ
ممکن تو خود وہ کسی وجود کا محتاج ہے تو دوسرے کو کیسے وجود دے گا

اب سمجھو کہ یہ تسبیح چار کی قسمیں ذکر کی انکا ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز
بیان کرتا ہے یہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں متحقق ہیں یہ ما بہ الاشتراک ہے ان
چار کا اب تو جو پہلا معنیٰ آیا وہ محال ہے اللہ کی جناب میں، تو یہ چاروں قسمیں
متحقق ہیں اللہ کی جناب میں یہ ہیں انتساب فعل کے اور ایک ہے ایجاد فعل
وہ محال ہے یہ واقع ہیں اب ان چار میں جو پہلے تین ہیں اعتقادی، قولی، عملی،
یہ ذوالعقول کے ساتھ خاص ہیں، اور اخیر یہ کل کو شامل ہے یعنی ذوالعقول
اور غیر ذوالعقول کو بھی شامل ہے۔

ثم التسبیح۔ یہاں سے سوال ہوتا ہے کہ کہا سبحانہ یہ اسم ہے بمعنی تسبیح اسم مصدر ہے اسم مصدر
بھی مصدر ہوتا ہے تو مصدر جتنی بھی ہوتی ہیں ان کا وجود نہیں ہوتا ہے یہ مصدر انتزاعی
چیزیں ہیں تو اللہ تعالیٰ کی حمد ہو رہی ہے وجودی شئے سے ہوتی تو لطف ہے تو انتزاعی
شئے ہے انتزاعی کا وجود ہی نہیں ہے تو اسکا جواب دیا ہے یہ انتزاعی بیشک ہے لیکن
وجودی ہے ویسے یہ تسبیح اسکو مرکبات خارجیہ سا تو تشبیہ ہے جسطرح خارج میں
جو مرکبات ہیں جو مرکب خارج میں موجود ہوتا ہے چار علل ضرور ہوتے ہیں اسمیں، تو اسمیں
دو خارج ہوتی ہیں اور دو داخل ہوتی ہیں تو جو شئے بھی عدم سے وجود میں آتی ہے چار علل
اس میں ہوتی ہیں ایک علت فاعلی ایک علت مادی ایک علت صوری ایک علت غائی
علت فاعلی کیا ہوتی ہے یعنی جو معلول سے خارج اور معلول میں تاثیر کرے وہ خارج جیسے معمار ہوتا ہے
کام کرتا ہے کوئی شئے بنتا ہے مکان وغیرہ وہ علت فاعلی ہوتا ہے دوسری ہے علت مادی
یہ ہے کہ مرکب بالقوہ ہوتا ہے جیسے مکان بنایا اینٹیں، گاڈر، ٹی آر یہ علت مادیہ ہیں
مکان بالفعل تو نہیں ہے لیکن بالقوہ ہوتا ہے جیسے کمہار نے لوٹا بنایا مٹی گوندھی
یہ مادہ ہے لوٹے کا یا کوزے کا یہ لوٹا یا کوزہ بالقوہ ہے لیکن بالفعل نہیں ہے، (3) تیسری ہوتی ہے
علت صوری جس سے معلول مرکب بالفعل آجاتا ہے یعنی اسکو صورت لگ جاتی ہے،
جیسے سریر بنایا لکڑیاں پڑی تھی اب تو سریر بالقوہ بنانے سے پہلے مادہ اسکا جو لکڑیاں
وہ پڑی ہیں لیکن جب کاریگر نے اسکو ترتیب دی تو ایک ہیئت لگ گئی تو اسکو کہتے ہیں
علت صوری کہ علت مادی اور صوری یہ مرکب معلول میں داخل ہیں، ایک ہوتی
ہے غائی جو معلول سے خارج ہوتی ہے وہ علت میں ہوتی ہے جو فاعل کو فعل پر
ابھارتی ہے جب وہ فعل کرلیتا ہے تو وہ علت ذہن میں تھی وہ خارج میں معلول بن گئی،
تمہیں ضرورت تھی کہ میرا سریر نہیں ہے ایک سریر ہونا چاہیئے تو نے سریر بنایا غرض کیا تھی
کہ میں اس پر بیٹھوں گا سوؤں گا یہ علت غائی ہے ذہن میں پہلے ابھی سریر تو نہ تھا،
یہ باعث ہوئی جب وہ بیٹھا یا سویا یعنی بالفعل تو وہی علت غائی معلول بن گئی یعنی
جب خارجی وجود آتا ہے تو وہ معلول کا عین ہوتی ہے یہ غائی ہے۔

تو جس طرح مرکبات انکی علل چار ہیں واقع میں خارج میں تو جو تسبیح ہے اسکی بھی چار علتیں ہیں،
ایک علت فاعلی وہ مسبّح ہوتا ہے وہ تسبیح سے خارج ہے مسبح دوسرا تسبیح کے اجزا
ہوتے ہیں کیونکہ مرکب جیسے اجزاء مادی علل مادی کیا ہوتا ہے اعتقاد قول عمل یہ
اجزاء ہیں اسکے اور صورت یہ ہے انکو جب خصوصیت لگتی ہے یہ تو علیحدہ علیحدہ
پڑے ہیں صورت لگے گی جب مسبح پڑھے گا سبحانہٗ ما اعظم شانہٗ، اور ایک علت
ہوتی ہے غائی وہ ہوتی ہے کہ تسبیح تو اللہ تعالیٰ کی نفی اللہ تعالیٰ تو پاک ہے جب بندہ
تسبیح کرتا ہے تو اس کے انوار مسبح کو پہنچتے ہیں، تو پھر مسبح ان انوار سے پاک
ہو جاتا ہے اب یہ چار ان کو ان کے ساتھ جو ہے تشبیہ باقی تم نے کہا مصدر انتزاعی ہوتے ہیں
ٹھیک ہے انتزاعی ہوتے پھر انتزاعی کی دو قسمیں ہیں ① انتزاعی اختراعی اسکا
نفس الامر میں کوئی وجود نہیں ہے محض عقل کا اختراع ہے ② انتزاعی نفس الامری
یہ وہ ہوتا کہ اسکا نفس الامر میں منشا موجود ہوتا ہے منشا موجود ہے اب انتزاع
کرنیگے تو انتزاعی کا وجود انتزاع سے پہلے عین منشے کا وجود ہوتا ہے لیکن انتزاع کے
بعد اسکا اپنا وجود ہوتا ہے ذہن میں بھی آتا ہے تو یہ تشریح کی مرکبات موجودہ
کی وجود کے ساتھ جس طرح چار علل یہ خارج میں مرکبات کیلئے ضروری ہیں تو اسی طرح
مصدر تسبیح اس کیلئے بھی چار علل تو وہ تسبیح کے منشے ہیں علل، تو منشاء جو موجود ہے تو تسبیح
بھی اللہ کی وجود کے ساتھ ہوگی

ترجمہ پھر تسبیح مشابہ ہے ساتھ مرکبات خارجیہ کے حقائق متاصلہ یعنی حقائق جو نفس الامر میں ہیں
لیس ثقافتا کی ہے علل چار کا لیس مسبح وہ علت فاعلی اور قول اور عمل اور حال
اور اعتقاد مثل علت مادیہ کے اور تخصیصات انکی یعنی مسبح جب تخصیص کرے گا قول کا
عمل کا اعتقاد کی تو ہیئت لگی یہ تخصیصات ہیں انکی عبارتوں واسطے انکی اظہار تیری
برسو ہے بمنزلہ علت صوریہ کے ہے اور غائی یعنی علت غائی اسکی انعکاس
ہے شعاعیں تنزہ کی طرف منزہین کے پاکی بیان کرنے والا ہے الٰہی جو اللہ،
کیونکہ منزہ یعنی پاک ہوتا ہے انکی تنزیہہ سے کیونکہ وہ ذات پاک ہے نور ہے

بل کہ وہ باری ہوتے ہیں ساتھ اسکے اور اسی طرح حال ہے حمد اور صلوٰۃ کا
یہ جو بندہ حمد کرتا ہے صلوٰۃ پڑھتا ہے یہ یعنی علت وجود کے ساتھ کرتا ہے اور صلوٰۃ
درود معنی اس کے ساتھ تلبس کرتا ہے ایک صورت لگتی ہے پھر اس سے اللہ کے
رسول سے انوار پہنچتے ہیں اور اسی طرح حمد سے۔ بس۔

4 ما اعظم شانہٗ پیچھے آیا سبحانہٗ تو ملا حسن یہ بیان کرتا ہے کہ اسکا ماقبل کے
ساتھ تعلق کیا ہے تو فرماتے ہیں یہ جملہ حال سبحانہ کی ضمیر سے تو معنی بن جائیگا
باری ہے وہ ذات درانحالیکہ عظیم ہے شان اسکی۔ اب سوال بتقدیر القول سے،
کہ ما اعظم شانہٗ یہ حال ہے تو حال جو ہوتا ہے اسکا حمل ہوتا ذوالحال پر تو ما اعظم شانہٗ
یہ فعل ہے افعال تعجب سے تو یہ انشاء ہے تو جو انشاء ہوتا ہے وہ خبر نہیں ہوتا تو حمل بھی
نہیں ہوگا تو جواب دیا یہاں پر تاویل کرینگے۔ بتقدیر القول سے یعنی اصل حال میں ہوتا ہے
مفرد اور اگر جملہ ہو تو جملہ خبریہ ہو یہ تو انشائیہ ہے تو یہاں تقدیر کرینگے تو بن جائیگا
سبحانہ مقولاً فی حقہ ما اعظم شانہٗ

اب ایک اور کوئی بات کہ ما اعظم شانہٗ یہ فعل تعجب ہے ما افعلہ کی طرح تو اس میں
کوفیوں کے چار مذہب ہیں دو اور بھی ہیں۔ پہلا مذہب سیبویہ کا سیبویہ نے کہا
ما جو ہے یہ بمعنی شیئ ہے نکرہ اور مبتداء ہے آگے اعظم شانہٗ یہ جملہ ہے اور خبر ہے
اور معنی شیئٌ اعظم شانہٗ یعنی جعل شانہٗ عظیما اس وقت مبتداء بھی ہوگا اور خبر بھی
تو سوال ہوگا شیئٌ یہ نکرہ ہے تو نکرہ تو مبتداء نہیں ہوتا تو اسکا جواب دیا شیئٌ یہ نکرہ ہے لیکن
اس پر تنوین تعظیم کا ہے یہ نکرہ مخصوصہ ہوا محض نکرہ نہیں ہے یعنی شیئ عظیم،
شیئ عظیم کیا ہے عظمت دی ہے شان اسکی کو دوسرا مذہب ہے اخفش کا اس نے
کہا یہ ما موصولہ ہے اور اعظم شانہٗ یہ صلہ ہے موصول اور صلہ ملکر مبتداء ہوئے اور
خبر مقدر ہے الذی اعظم شانہٗ شیئٌ عظیمٌ یہ خبر ہے یعنی وہ جو عظیم کیا
شان اسکی وہ کیا ہے شئی عظیم ہے۔ یہ دو آگئے مذہب دو اور بھی ہیں نحو میں لکھے
ہوئے ہیں

اب سوال ہوتا ہے یہ اللہ تعالیٰ کی حمد ہو رہی ہے تو ما اعظم شانہٗ اس کا معنیٰ ہے
شیٔ عظیم ہے اس نے عظمت دی اسکی شان کو اللہ تعالیٰ کی عظمت ذاتی ہے کسی اور کی
دی ہوئی تو نہیں ہے وہ شئے جس نے عظمت دی وہ غیر ہے؟ یہ کہتا ہے تعریف بن ہی نہیں
سکتی معنی ہی غلط ہے تو اس کا جواب دیا بعض لوگوں نے کہ فعل تعجب اس کے دو معانی
ہیں ایک اس کا اصلی اور دوسرا معنی مرادی ہوتا ہے تو یہاں معنی اصلی نہیں ہے معنی
تعجب میں مرادی ہو جاتا ہے کیسی ہے شانہٗ اسکی تو ماتن نے جب اسکی قدرت کے افعال
اور آثار دیکھے یعنی جب اس نے مطالعہ کیا تو وہ متحیر ہو گیا تو کہتا ہے ما اعظم شانہٗ
یعنی اللہ تعالیٰ کی عظمت کی کنہ بہت دور ہے ہم اسکی عظمت کی حقیقت تک نہیں
پہنچ سکتے، تو عجز کا اعتراف کرتا ہے یہی اللہ کی عظمت اور شان ہے۔
اب کہتا ہے لا یُحَدُّ یعنی سبحانہٗ ما اعظم شانہٗ لا یُحدّ یہ قاعدہ ہوتا ہے پہلے ترکیب
بعد میں معانی حقیقی اور مجازی مرادی تو یہاں کیا مراد ہے؟ کہا لا یحدّ عطف تو ڈالا نہیں
لا یحدّ کہتا ہے اسکا تعلق اور ترکیب بیان کرتا ہے کہ یہ ترکیب میں کیا ہے، تو فرمایا
فھذا القول یظاہر ہو کہ ظاہر ظاہر ہی ہے کہ یہ بھی حال ہے اس لیئے جو ظاہر کہا ہے جس طرح
ما اعظم شانہٗ وہ حال ہے یہ بھی حال ہے اب حال پہلا جو حال بنایا وہ تو سبحانہٗ کی ضمیر
سے متعین ہے، ہے تو حال ظاہر ہی ہے لیکن ذوالحال میں دو احتمال ہیں۔
ایک تو یہ شان سے حال ہے وہ بھی پیچھے آ چکا ہے کیسی عظیم ہے شان اسکی دراں حالیکہ
لا یُحَدُّ شان کی حد نہیں بیان کی جا سکتی۔ یا شانہٗ کی ضمیر سے دراں حالیکہ وہ ذات
لا یُحَدُّ اسکی حد بیان نہیں کی جا سکتی، ظاہر کی دو وجہیں ایک تو قریب وہ جو حال ہے
یہ بھی حال ہے جس طرح ما اعظم شانہٗ یہ حال بنایا کیونکہ یہ قریب ہے اس کا تو یہ
لا یحد بھی جنس کی وجہ سے ظاہر دوسرا اس لیئے کہ پہلا جو حال ہے اسکو بھی حال بنایا
جائے کلام کا جو سیاق ہے وہ ایک مناسبت کا ہو، حال کا ایک جیسا ہونا یہ بھی تقاضا
کرتا ہے۔ اب یہاں پر ایک ابہام تھا جو من الشان اور ضمیر ہے یہ بھی شان کی طرف
تو ضمیر شان کا ایک معنی ہوتا ہے، بھائی یہ ضمیر ہے کی ہے اور شان کی تو اسکو ہے کی طرف

راجع کرتے ہیں ایک یہ تھا یا ضمیرہ پہ ضمیر اسکا مطلب ہے کہ یہ ضمیر شان کی طرف
لوٹ رہی حالانکہ یہ شان کی طرف تو نہیں لوٹ رہی۔ تو اسکا جواب دیا کہ یہ ضمیرہ
کی جو اضافت ہے ادنیٰ ملابست کی ہے اس لیئے جو اضافت ہے ضمیر شان کی طرف
یہ محض ادنیٰ اتصال آگیا اس لیئے ضمیر شان کیا شان کے ساتھ جو ضمیر متصل ہے شان
اسکی طرف مضاف ہے اور ضمیر مضاف الیہ یہ مراد ہے نہ ضمیر شان کی مراد ہے نہ ضمیر
شان کی طرف راجع ہونا یہ مراد ہے۔

(ز) تو سبحانہٗ ما اعظم شانہٗ لا یحدّ یہ آگیا کہ لا یحدّ یا تو یہ حال ہے شان سے
یا ضمیر شان سے اور اب کہتا ہے وعلی الاول یہ بات کہ شان سے حال ہو یا ضمیر سے
یہ دو لا یحدّ تو فرمایا لا یحدّ اس کے تین معنی ہیں ایک حد کا معنی ہے عرفی حد عرفی
اسکا معنی ہے کہ انتہا یعنی کسی کا گھر ہے اسکی اتنی حد ہے یا دیوار اسکی اتنی حد ہے اسکو حد عرفی
کہا جاتا ہے مطلب آگے تجاوز نہیں تو گویا حد کا معنی انتہا ہے۔ دوسرا حد کا معنی ہوتا ہے حد فلسفی
فلسفے میں جو حد ہوتا تو لا یحدّ حد فلسفی۔ تیسری حد منطقی۔ اب تین معانی بیان کیئے اگر
شان سے حال ہو تو حد کے تین معنے ہیں اور ضمیر سے حال ہو تو تین مفید ہیں تو احتمال
چھ بنتے ہیں لیکن یہاں تین کو ذکر کیا پہلا حد کا معنی ہے عرفی تو حال ہے شان سے۔
پھر حد کا معنی عرفی ہے اور حال ضمیر سے پھر حد کا معنی فلسفی تو حال ہے ضمیر سے اور شان سے
اسی طرح حد کا معنی ہے منطقی تو حال ہے ضمیر سے اور یا شان سے۔ تین ذکر کیئے لیکن
دیکھنا یہ ہے کہ کونسا معنی حد کا یہاں معتبر ہے اور کونسا معنی صحیح ہے اور کونسا معنی
صحیح نہیں اور کونسا معنی صحیح ہے معتبر نہیں ہے اب پہلا معنی ہے حد کا الطرف من المحد
حد یقف المحدود عندہ یہ پہلا معنی حد کا عرفی کیا ہے کہ محدود اس حد کے آگے تجاوز
نہیں کرتا اب یہ معنی حد کا ہے شان سے حال بنتے ہیں تو یہ معنی صحیح بھی ہے اور معتبر بھی
معنی بنے گا سبحانہٗ ما اعظم شانہ دراصل یہ شان حد نہیں کی جاسکتی یعنی شان کی
حد نہیں ہے یہ معنی کہ یہ شان ایک جگہ جا کر ٹھہرے جو محدود اس سے آگے تجاوز نہ کرے۔
اسطرح نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی شان کی حد نہیں ہے۔ تو یہ معنی ہے حد کا

تو یہ اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کی آیت کی طرف کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ تو اسکی شان کا
کوئی حد نہیں ہے۔ اب یہ معنیٰ صحیح نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی شان کی حد نہیں ہے اور
معتبر بھی کہ یہ وہ صفات مختلف ہیں ہے اور حد صرف یہی ہے اور حد بھی صفات مختلف ہیں
معلوم ہے ہماری جو شانیں ہیں انکی حد ہے جتنی بھی مخلوق ہے انکے اعلیٰ اور ادنیٰ بھی
دیوبندیوں کا ایک مولوی ہے دیوبندی اسکو رحمۃ للعٰلمین بنا دیا پھر انہوں نے لکھا ہے کہ
رحمۃ للعٰلمین یہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صفات مختلف ہیں نہیں ہے اہل سنت کے
نزدیک حضور کی افضلیت بالاتفاق ہے کسی کو بھی اختلاف نہیں سب نبیوں سے افضل ہیں
اور اس عقیدے پر جو سب سے بڑی دلیل ہے وہ یہی آیت ہے وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ
اب انہوں نے ایک مولوی کو بنا دیا یہ اتنا گندا لگ رہا ہے کہ میں کیا کہوں کہاں نور اور
یہ کہاں اب یہ لوگ جو حضور کی صفات مختلف ہے اس میں ایک مولوی کو مصداق [illegible] کرتے
ہیں کہتے ہیں نہیں یہ حضور کے ساتھ خاص نہیں ہے اسکو کہتے ہیں شرک فی النبوۃ
یہ گناہ ہے۔ ہاں یہی کہ وما ارسلناک الا رحمۃ للعلمین کہ نہیں بھیجا ہم نے آپکو
مگر دراصل بلکہ ہم رحمت ہیں یہ معنیٰ تو ٹھیک ہے کہ اللہ تعالیٰ رحیم ہے کریم ہے رسول اللہ
بھی اسی طرح ارسال کا ذکر ہے ارسلناک اور یہ تفسیر ہے کہ تک حضور سے حال رسول
اللہ مخاطب ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا اے محبوب ہم نے آپکو نہیں بھیجا مگر رحمت للعلمین
انہوں نے کہا کوئی کہتے ہیں جو اِلَّا کے مابعد وہ مقصور علیہ ہوتا ہے ما ضربت الا زیدًا معنیٰ
یہ ہے کہ متکلم کی ضاربیت زید کی مضروبیت میں بند ہے، زید کی مضروبیت یہ ضاربیت متکلم
میں بند نہیں ہے چاہیے کسی اور نے چوٹ مارے ہوں اب یہاں اِلَّا رحمۃ میں جو اِلَّا کا
ماقبل ہے اس کا حصر ہے [illegible] میں رحمۃ کا حصر اسمیں نہیں ہے لہٰذا رحمت آپ بھی
ہیں انکا مولوی بھی ہو

تو اسکا جواب ہے اللہ تعالیٰ نے محل مدح میں فرمایا ہے جو تخصیص آ رہی ہے وہ محل مدح
سے آ رہی ہے یہاں فائدے لوٹ جاتے خوبیوں کا ذکر ہو رہا ہے، رحمۃ منا اللہ تعالیٰ
نے فرمایا حضرت عیسیٰ کیلئے لیکن رحمۃ للعلمین یہ حضور کا خاصہ ہے خاصہ تو حد فیہ ولا یوجد

فی عدد ہے۔ اب دوسرا معنی حد فلسفی فلسفے میں معقولات میں ایک مقولہ ہے کم اسکی تعریف کرتے ہیں ما یقبل القسمۃ والنسبۃ لذاتہ جو قسمت کو اور نسبت کو قبول کرے لذاتہ۔ اب کم کے دو قسم ہوتے ہیں کم متصل کم منفصل۔ کئی چیزیں قسمت کو لذاتہ قبول کرتی ہیں اور کئی قبول نہیں کرتی جیسے اعراض ہوتے ہیں جو جوہر کے ساتھ قائم ہوتے ہیں جو جوہر کے بغیر نہیں پائے جاتے لیکن جب جوہر محل کی تقسیم ہوگی تو عرض کی بھی تقسیم ہوگی جیسے کہ سبزی۔ سبزی یہ عرض ہے جسکا محل جوہر ہے۔ جب محل کو تقسیم کرینگے تو جو سبزی ہے وہ تقسیم ہوگی لیکن جو سبزہ ہے اسکی تقسیم نہیں ہوتی بغیر محل کے تو کم متصل وہ ہے جسکی تقسیم لذاتہ ہو۔ اب لذاتہ تقسیم ہے یا تو اسمیں پھر اس کم کے دو قسم ہو جاتے ہیں کم متصل، منفصل، کم مطلق کی۔

کم متصل وہ ہے جسمیں حدود مشترکہ نکل سکیں یہ حد کی بات آرہی ہے۔ حدود مشترکہ یہ ہوتی ہے کہ ہمارے آگے ایک میز پڑی ہے اس سے ہم ابتداء کرتے ہیں پھر نقطہ فرض کرتے ہیں وہ درمیان میں تو یہ نقطہ اس سے ایک جانب کی انتہا ہو جاتی ہے اور اگلی جانب کی ابتداء ہو جاتی ہے اس نقطہ کو کہا جاتا ہے حد مشترک۔ اگر حدود مشترکہ نہ نکل سکیں یہ ہے کم منفصل جیسے انڈے آئے تو کم لیکن حدود مشترکہ نہیں نکلتی کہ ایک انڈے کی انتہاء ہو دوسرے کی ابتداء شروع ہو جائے یہ تو جدا جدا ہیں لذاتہ تو تقسیم کو قبول کرتے ہیں اسکو کہتے ہیں کم منفصل اور اعداد ۱، ۲، تین۔ یہ بھی کم منفصل کی مثالیں ہیں۔

اب جو کم متصل ہوتا ہے یا تو یہ تین جہتوں میں تقسیم کو قبول کرتا ہے یا دو میں، تین جیسے طول، عرض، عمق، تقسیم کو تینوں جہتوں میں قبول کرے یہ جسم ہے یہ عرض ہوتا ہے اور کبھی جوہر ہوتا ہے ہیولی سے مرکب ہوتا ہے۔ اب جو تین جہتوں کو قبول کرتا ہے اسکی انتہا سطح پر ہوتی ہے۔ جسم کی انتہا سطح پر ہوتی ہے تو سطح یہ حد ہے جسم کی اور دوسرا ہے خط تو سطح جو ہے خط پر جا کر منتہی ہوتی ہے۔ تو خط جا کے نقطہ پر منتہی ہوتا ہے تو حد فلسفی یہ ہے۔ نقطہ، خط، سطح

اب شان کی حد نہیں ہے یعنی فلسفی معنی کہ اللہ تعالیٰ کی شان کی حد نہیں ہے
یعنی اللہ تعالیٰ کی شان کا نقطہ، خط، سطح نہیں ہے۔ تو یہ حد ہے فلسفی، تو اسکو لوٹائیں
طرف حد بمعنی طرف تو یہ معنی صحیح نہیں ہے کیونکہ جو ہوتی ہے حد فلسفی وہ متکلم کم
کمیات کی ہوتی ہے تو کم کمیات یہ مقولہ عرض سے ہیں تو اللہ تعالیٰ پاک ذات
ہے نہ کم ہے نہ کمیات سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی شان کا نقطہ، خط، سطح نہیں ہے
کیونکہ یہ ہوتے ہیں جسم کے خط، سطح اللہ تعالیٰ ان سے پاک ہے، یہ معنی صحیح ہے لیکن
معتبر نہیں ہے

ایک تیسرا معنی ہے وہ ہے منطقی حد منطقی وہ ہوتی ہے جو جنس فصل سے مرکب ہو
یہ معنی بھی لے سکتے ہیں لیکن اس جگہ نہیں جب شان سے حال بنا لیں گے پھر صحیح نہیں
تو تین معانی ذکر کیے پہلا عرفی وہ صحیح بھی ہے اور معتبر بھی دوسرا فلسفی یہ صحیح ہے کہ اللہ
تعالیٰ کی شان کی حد کا نقطہ، خط، سطح نہیں ہے معتبر نہیں کیونکہ ہمارے افعال
جو ہیں خط، نقطہ، سطح، انکو حد میں نہیں گنتے تو یہ صفات مختلفہ سے نہیں ہے۔

اور تیسرا معنی شان سے ہو حد کا یہ معنی کہ حد نہیں ہے یعنی جنس فصل سے مرکب نہیں
تو یہ معنی نہیں بن سکتا کیونکہ شان یہ مقولہ فعل سے ہے یہ اجناس ہیں اور مقولہ جو
ہوتے ہیں وہ جز بنتے ہیں، تو پھر فعل کی جنس ہوگی تو پھر شان یہ جنس فصل
سے مرکب ہوگا کیونکہ یہ قاعدہ ہے جسکی جنس ہو اسکی فصل ہوتی ہے۔ اب لا یحد
کہنا درست نہیں ہوگا شان کی تو حد ہوتی ہے حد منطقی لیکن آگے ماتن جو کہہ رہا
لا یحد تو یہ معنی درست نہ ہوگا، تو یہ معنی صحیح ہی نہیں ہے یہاں

اب پہلا معنی کہ دوسرا تھا لیکن اسکی طرف یعنی حد نہیں ہے یعنی ذات کی یہ معنی موہم ہے ایک
وہم پیدا کرتا ہے کہ ذات کی حد نہیں ہے۔ ایک جسم ہے جیسے زمین اسکی بھی حد نہیں ہے
لمبی جا رہی ہے، اس سے جسمیت کا وہم پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حد نہیں ہے
یعنی اسمیں جسمیت کا وہم پڑتا ہے یہ درست نہیں ہے،

دوسرا حد کا فلسفی معنی یعنی اللہ تعالیٰ کیلئے حد نفیں ہے یعنی خط، نقطہ، سطح نفیں ہے، اور جس شئے کیلئے نقطہ ہو وہ خط ہوتا ہے اور جس کیلئے خط ہو وہ جسم ہوتا ہے، تو اللہ تعالیٰ ان تمام چیزوں سے پاک ہے۔ یہ معنی صحیح بھی ہے اور معتبر بھی اس سے مجسمہ کا رد بھی آگیا ابن تیمیہ، یہ اللہ تعالیٰ کے جسم کے قائل ہیں انکا رد بھی آگیا۔ دراصل کلمہ نفیں حد کیا جاتا ہے بلا معنی طرف ہیں جو وہ معنی وہم پیدا کرتا ہے۔ تو دوسرا معنی اللہ تعالیٰ کیلئے نقطہ خط سطح یہ نفیں ہے تیرا معنی اللہ تعالیٰ کی ذات کی حد نفیں ہے حد ہوتی ہے جنس فصل کی جو جنس فصل سے مرکب ہو تو ترکیب لازم آتی ہے لھذا اللہ تعالیٰ کی ذات کی حد نفیں کی جاسکتی کہ اللہ تعالیٰ کی جنس ہو یا فصل، اللہ ان سے پاک ہے

اب تین معنے تو بیان کر دیئے کہ کونسا صحیح ہے کونسا معتبر ہے اور کونسا صحیح نہیں ہے اور معتبر نفیں لیکن اب ملا حسن اپنا مختار بیان کرتا ہے کہ ماتن نے حد سے کیا معنی لیا ہے، وہ جانتا ہے کیونکہ گھر والا جانتا ہے کہ گھر کے اندر کیا ہے۔ تو ملا حسن کہتا ہے کہ انہوں نے معنی منطقی کیا ہے لا یحدُّ اللہ تعالیٰ کی حد بیان نفیں کی جاسکتی یعنی حد منطقی جنس، فصل اس کے اجزاء ہو ترکیب واقع ہو اس پر دلیل دیتا ہے کہ ماتن منھیہ لکھا ہے تو منھیہ میں دلیل دی اس پر لا یحدُّ پر اس نے کہا اِنَّہٗ بسیطٌ اسکی حد نفیں کی جاسکتی یعنی حد منطقی نفیں ہے منطقی حد ہوتی ہے جنس فصل سے، جسکی جنس فصل ہو وہ مرکب ہوتا ہے اجزاء ذھنیہ سے، تو اس نے منھیہ میں کہا اللہ تعالیٰ کی حد نفیں کی جاسکتی اس پر دلیل بھی دی لِاَنَّہٗ بسیطٌ ذھنًا و خارجًا ذھنًا بھی بسیط ہے اور خارجًا بھی بسیط ہے لیں یہ معنوی ذکر کیا جو بسیط ہو ذھنًا خارجًا لا یحدُّ یہ کبریٰ ہے۔

لھذا اللہ تعالیٰ کی حد منطقی نفیں ہو سکتی۔

ترجمہ اور بہرحال حد بمعنی ہونے کے ایسا جو مرکب ہے اجزاء ذھنیہ سے جیسا جو خبر دیتا ہے سا تو اس کے قول ماتن کا بلیغ حاشیہ کے کیونکہ بسیط ہے ذھنًا اور خارجًا۔

(ف) توضیحیے لا یحد کو بیان کیا ہے کہ یہ حال ہے اور اسمیں یعنی ذوالحال میں دو اعتبار ہیں یا تو شان سے یا ضمیر شان سے ضمیر حد کے بین معانی اور ماتن کا مختار ملا حسن نے ذکر کیا کہ ماتن نے یہاں کونسا معنیٰ لیا ہے اور حال کس سے بنایا ہے، تو ماتن کا مختار یہ ہے کہ ضمیر سے حال بنائے اور حد کا معنیٰ منطقی ہے،

اب یہاں پر ایک سوال تھا کہ ماتن نے یہاں منہیہ کیوں لکھا کیونکہ ماتن جو متن پر منہیہ لکھتا ہے کوئی نہ کوئی غرض ہوتا ہے، ماتن متن پر منہیہ لکھے شارح اپنی شرح میں ذکر کرتے ہیں تو کوئی غرض ہوتی ہے،

جواب، ماتن نے منہیہ اس لئے لکھا کہ لا یحد جو ہے یہ دعویٰ ہے اور متنوں میں اختصار ہوتا ہے، قلیل ہے کہ شروح ہوں تو ماتن نے منہیہ لکھ کے دعویٰ پر دلیل دی، دعویٰ ہے لا یحد کہ اللہ تعالیٰ کی حد نہیں ہے تو اس نے متن لکھ کے دلیل دی لانہ بسیط اللہ تعالیٰ کی ذات بسیط ہے ذھناً و خارجاً وکل ما ھو شانہ لا یحد تو یہ لوگ صرف دلیل کا صغریٰ بیان کرتے ہیں کبریٰ نہیں کرتے کیونکہ وہ آسان ہوتا ہے کہ وہ خود حل کرینگے ایک غرض دلیل دعویٰ پر، دوسری ماتن نے جو کہا لا یحد کہ حال ہے یہ کس سے حال ہے تو پھر یہ بتایا کہ حال ضمیر سے ہے اور حد کا منطقی معنیٰ ہے یہ دو غرضیں تھیں منہیہ لکھنے پر.

اب شارح نے نقل کیا منہیہ کو اس کی بھی غرضیں ایک تو یہ کہ لانہ بسیط ذھناً و خارجاً یہ قضیہ نظری ہے اس نظری قضیہ پر ملا حسن نے دلیل دی ہے اسکی غرض یہ ہے، دلیل دی بیانہ علی وجہ التحقیق، دوسری غرض یہ ہے کہ ملا حسن یہ سلسلہ پر لگا تو حمد اللہ یہ بھی سلسلہ پر لگا ہے اور چھپا ہوا تعلیقات پر ہے اور یہ تقریرات پر ہے ہمارے استاد صاحب فرماتے تھے وہ تقریرات پر بھی ہے، وہ یہ ہے کہ حمد اللہ نے اس کی دلیل کے صغریٰ پر اعتراض کیا اور ملا حسن نے جواب دیا اس کا اعتراض ذکر نہیں کیا اعتراض اپنی جگہ پر لیکن نقل کی غرض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات بسیط ہے ذھناً و خارجاً اس کے اجزاء نہیں ہیں نہ ذھنی نہ خارجی دوسری غرض کہ حمد اللہ نے صغریٰ پر اعتراض کیا اور پھر ملا حسن نے اس کا جواب دیا یہ دو غرضیں اس کے نقل کرنے کی۔

ہے واقع میں جو حقیقت مرکب ہوتی ہے ان میں عدم افتقار کا تا ہے۔

ہیے حمد اللہ کا سوال۔ اس نے کہا کہ لیا نہ بسیط ذھنا وخارجا اس پر اگر دلیل ہے۔
وہ دلیل یہ ہوگی کہ اگر بسیط نہ ہو تو اس کے اجزاء ہوں کم از کم دو چیزیں ہونگی
تو پھر ان دو جزوں میں تین احتمال ہیں یا دونوں جز یں واجب ہیں یا دونوں
ممکن یا ممتنع ہیں ہردو۔ اگر دو جزیں ہوں دونوں واجب ہوں تو اس میں
دو خرابیاں لازم آئیں گی ایک تو تعدد وجبا لازم آئے گا ذات بھی واجب ہے
اور ایک جز بھی واجب ہے حالانکہ واجب الوجود احد ہے۔ دوسرا اگر دو جزیں ہوں تو
پھر ہم پوچھتے ہیں ان دو جزوں میں عدم افتقار کا ہے، یہ عدم افتقار
کا نہیں ہے اگر ہو تو پھر احتیاجی آگئی دوسری جز کی طرف حالانکہ احتیاجی
تو ممکن میں ہوتی ہے واجب میں تو نہیں ہوتی۔ تو ذات میں یہ عدم افتقار کا
نہیں ہے کیونکہ وہ ذات پاک احتیاجی ہے، تو عدم افتقار کا ان جزوں کو
افتقار بنائے گا جو محتاج ہو واجب نہ ہوں۔ اب اگر عدم افتقار کا ہو تو پھر
مرکب حقیقت واقعہ نہیں ہو سکتی حقیقت اختراعی تو ہو سکتی ہے لیکن حقیقت
واقعہ نہیں کیونکہ واقع میں جو حقیقت مرکب ہوتی ہے عدم افتقار کا آتا ہے تو مرکب میں حقیقت واقعہ ہوتی ہے۔
جیسے اینٹیں پڑیں ہو ایک ڈھیر پڑا ہو تو مکان بنے گا تو ہر اینٹ کا دوسری اینٹ کے
ساتھ عدم افتقار کا ہو گا اگر ایسے ہی پڑے ہوں تو حقیقت واقعہ نہیں ہوگی مرکب کی۔
ہاں اختراعی ہو سکتی ہے کہ ایسے ہوگی تو یہ شق باطل ہوگئی۔
اب اگر دونوں جزیں ممکن ہوں ان میں ممکن کوئی بھی ممکن کیونکہ ہو جن کیا واجب ہے
لازم آئے ممکن تو خلاف مفروض لازم آئے گا یہ شق بھی باطل ہے۔
اور اگر دونوں جزیں ممتنع تو یہ بھی واجب کوئی جز نہیں خلاف مفروض لازم آئے گا
یہ شق بھی باطل۔ پھر اس نے کہا یہ دلیل دی جاتی ہے کہ ذھنا اور خارجا مرکب
نہیں ہے۔ تو اس نے اعتراض کیا ہم خارجا تو مانتے ہیں۔ یہ لوازم آجائیں گے
یہ لازم باطل ہیں۔ اگر ذھن میں یہ لازم آجائیں تو ہمیں کوئی خرابی نہیں ہے
اعتقاد یہ ہے کہ واجب الوجود بسیط ہے خارج میں حقیقت واقعہ ہے خارج میں۔

کیونکہ ذهن میں محالات کا بھی فرض کیا جاتا ہے تو اس دلیل سے بساطۃ خارجی تو
ثابت ہوگی لیکن ذهنی ثابت نہ ہوگی تو دعویٰ تو یہ ہے کہ بسیط ذهنًا وخارجًا تو یہ حمد اللہ
کا سوال اٹھے اگر کہ بساطۃ تو ثابت ہوگی یہ دلیل بساطۃ خارجی کو ثابت کرتی ہے نہ کہ ذهنی کو
اس کے بعد، جواب سے پہلے تمہیدی مقدمہ، جو مرکب ہوتا ہے اس کے اجزاء ہوتے ہیں
اجزاء کے دو قسم ہوتے ہیں ایک اجزاء حقیقیہ ان کو کہتے ہیں اجزاء حقیقیہ ایک
اجزاء ہوتے ہیں لیکن ان کو حقیقیہ نہیں کہتے یہ غیر حقیقیہ ہوتے ہیں مجازًا ہوتے ہیں
اور ایک ہوتے ہیں اجزاء شبیہیہ تو دو قسمیں آگئیں، حقیقیہ، شبیہیہ۔
حقیقیہ اجزاء وہ ہوتے ہیں جو شئے کی حقیقت اور قیام میں داخل ہو یعنی شئے کی ذات
میں جیسے ہمارے اجزاء ہیں یہ ہماری حقیقت میں داخل ہیں، اور ہیں شبیہیہ اجزاء
جیسے ہمارا ہر ٹکڑا بنا دیا جائے، یہ ٹانگیں ہیں ہیں بازو ہیں اور اجزاء کی، لیکن یہ
کہتے ہیں کہ یہ فلاں کا پاؤں ہے، بازو ہے یہ کہہ دیتے ہیں اگرچہ ہے ٹکڑے یہ اجزاء حقیقیہ
نہیں ہیں، وہ شبیہہ اجزاء ہیں یہ تھا ایک تمہیدی مقدمہ۔
دوسرا تمہیدی مقدمہ، اجزاء حقیقیہ پھر یہ دو قسم ہیں، اجزاء حقیقیہ خارجیہ اجزاء
حقیقیہ ذهنیہ، جو اجزاء حقیقیہ خارجیہ ہوتے ہیں وہ اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ متحد نہیں
ہوتے اور ایک دوسرے پر محمول نہیں ہوتے اجزاء حقیقیہ خارجیہ کل کے ساتھ بھی متحد نہیں ہوتے
یعنی نہ جزیں ایک دوسرے پر نہ کل جز ایک دوسرے نہ جزیں کل پر محمول ہوتی ہیں،
جیسے، بیت، سقف، جدران جزیں ہیں خارجی لیکن سقف جدران پر محمول نہیں
ہوتی اور جدران سقف پر اور الجدران سقف یہ نہیں کہہ سکتے، البیت سقف تو کل
پر بھی جزیں محمول نہیں ہوتی، لھذا یہ اجزاء حقیقی انکا آپس میں اتحاد نہیں ہوتا، اور
ایک دوسرے پر محمول بھی نہیں ہوتے دوسرا ہوتا ہے اجزاء حقیقیہ ذهنیہ وہ اجزاء ہوتے
ہیں جو اجزاء حقیقی ہیں کہ قوام شئے میں داخل ہیں لیکن اجزاء ذهنی ہیں
ایک دوسرے پر بھی محمول ہوتے ہیں اور کل پر بھی محمول ہوتے ہیں جیسے انسان کی حقیقت
ہے حیوان ناطق اب حیوان ناطق انسان پر محمول ہوگا تو حب انسان

ناطق کہیں گے تو جز جزوں پر اور کل جزوں پر محمول ہونگے اور انکا آپس میں اتحاد ہوتا ہے
یہ اجزاء ذھنیہ حقیقیہ ہوتے ہیں

اب تیسرا تمہیدی مقدمہ، جو پہلے شئے ذھن میں نہیں ہوتی تو پھر حاصل ہو جاتی
ہے تو وہ کیسے حاصل ہوتی ہے ذھن میں آج تو نے ایک آدمی کو نہیں دیکھا تھا پھر دیکھ لیا
پھر آنکھیں بند کیں تو تیرے ذھن میں اسکی تصویر آگئی پھر یاد رہی پھر مدت
کے بعد دیکھا تو کہا میں نے تجھے کہیں دیکھا تھا تو ذھن میں صورت ہوتی ہے یہ کیسے ہوتی ہے
تو انہوں نے کہا بھائی ایسے ہوتی، کہ ذھن کو توقف ہے کہ شئے خارجی عوارضات تجرید
کرتا ہے اس سے جدا کرتا ہے شئے کی جو ماھیت و حقیقت ہوتی ہے وہ ذھن میں جاتی ہے
اس میں دو مذھب ہوگئے، ایک مذھب پہلا کہ تجرید کرکے شئے کی ماھیت
ذھن میں جاتی ہے، اب ذھن میں جو ماھیت گئی تو اس کے جو اجزاء حقیقی
خارجی تھے تشخصات ہٹ گئے جہاں ذھن میں جب گئی ماھیت ہی گئی خارج میں
ماھیت کو وہ تشخصات لگے ہوئے تھے اب ذھن میں وہ ماھیت گئی تشخصات نہیں
گئے ذھن میں تشخصات لگے خارجی تشخصات کے مقابل تو علم آیا، اب ذھن میں
جو ماھیت ہے اور خارج میں یہ ایک ہی شئے ہے یہ مذھب ہے حصول الاشیاء بانفسہا
کا جو کہتے ہیں شئے خود ذھن میں جاتی ہے، یعنی تشخصات خارجی ھٹا کے پھر اسکی ماھیت
خود ذھن میں چلی جاتی ہے، ماھیت من حیث ھی ھی کے مرتبہ میں معلوم اور قیام کے
مرتبے میں علم بن جاتی ہے، مثلاً انسان، زید، زید کی حقیقت حیوان ناطق ہے،
تو ذھن میں جب جاتا ہے تشخصات ہٹ گئے تو حیوان ناطق بعینہ ذھن میں گیا،
خارج میں بھی حیوان ناطق ہے اجزاء ہیں حقیقی ذھن میں بھی

دوسرا مذھب ہے وہ کہتے ہیں شئے خود نہیں جاتی، شئے کا شبح ذھن میں جاتا ہے،
ماھیت من حیث ھی ھی کے مرتبہ میں معلوم نے قیام کے مرتبہ میں علم یہ دو/ حکماء
کا گروہ ہے جنکو کہتے ہیں حصول الاشیاء باشباحہا، شبح ہوتا ہے عین نہیں ہوتا،

اب جو تمہیدی مقدمہ، وہ یہ ہے اسی پر متفرع ہے، حصول الاشیاء بانفسہا کے مذہب پر
جو اجزاء حقیقی خارجی اور اجزاء جو ذہنی ہیں وہ عین ہوتے ہیں آپس میں، جیسے
خارج میں زید ہے حیوان ناطق ہے تو ذہن میں بھی حیوان ناطق ہے تو جس طرح ذہن میں
جنس فصل ہے
جو (حیوان ناطق) ہے خارج میں جو اجزاء ہیں وہ ایک دوسرے کا عین ہیں، اعتبار کا فرق ہوتا ہے
جو کہتے ہیں شے کا شبح ذہن میں جاتا ہے وہ کہتے ہیں اجزاء حقیقی اجزاء خارجی کا عین
نہیں جو ذہنوں میں ہے وہ اجزاء خارجی کا عین نہیں ہے وہ شبح ہے مماثل ہے مباین
شبح شے کا شے سے مغائر ہوتا ہے لہذا یہ عین نہیں ہے۔
اب یا جواں کو بیان کریں۔ وہ یہ ہے کہ جو حصول اشیاء بانفسہا کا مذہب ہے ان کے نزدیک
اجزاء خارجیہ حقیقیہ ذہنیہ حقیقیہ یہ عین ہوتے ہیں وہ کیسے ہوتے ہیں عین
یہ خارج میں جو اجزاء ہیں تو وہ ہے ہیولا اور صورت، خارج میں تو ہم نہیں کہہ سکتے
کہ اتنے تک حیوان ہے آگے ناطق ہے تو خارج میں اتحاد ہے حیوان ناطق میں ذہن میں
بھی اتحاد ہے جیسے خارج میں خارجی اجزاء ہیں جسم طبعی کے ہیولا اور صورت ہیولا
خارج میں اجزاء کا نام ہے ہیولا اور صورت یہ جب ذہن میں جاتے ہیں تو یہ ہیولا جنس
بن جاتا ہے اور صورت فصل بن جاتی ہے تو ان میں اتحاد ذاتی ہوتی ہے تغائر اعتباری،
یعنی جب ہم ہیولا کو ~~لا بشرط~~ لا بشرط شئ کا مرتبہ رکھیں تو ہیولا جنس ہے اگر
بشرط لا اعتبار کریں تو ہیولا مادہ ہے خارج میں تو اگر لا بشرط شئ ہو تو صورت
جو خارج میں ہے لا بشرط شئ کے مرتبہ میں فصل ہوتی ہے اور بشرط لا کا مرتبہ میں
یہ جز خارجی ہوتی ہے اسکو صورت جسمی کہا جاتا ہے تو حیوان اور جو ناطق ہے یہ مادہ
اور صورت ہیں خارج میں اور ذہنی میں جنس فصل سے تعبیر کرتے ہیں،
اب جواب کی طرف وہ یہ ہے کہ اجزاء خارجی اجزاء ذہنی یہ مقدمہ ہے حصول اشیاء
بانفسہا کے مذہب پر ان میں اتحاد ہے یہ سمجھو کے خارج میں جو اجزاء ہیں اور ذہن
میں ان میں کوئی تغائر نہیں آجاتا تو وہ حصول اشیاء باشباحہا کے مذہب میں
مغایرت ہے اس مذہب میں مغایرت نہیں ہے اور حق مذہب کے محققین

بھی ہے تو جو شے کہ خارج میں مرکب ہے وہ ذہن میں بھی مرکب ہوگی کیونکہ خارجی
اجزاء حقیقیہ اور ذہنی اجزاء حقیقیہ متحد ہوتے ہیں۔ یا انہوں نے لفظ بولا ہے تلازم کا
ان میں تلازم ہوتا ہے، یعنی جب کہ اجزاء خارجی حقیقی ہوتے ہیں حصول الاشیاء
بانفسہا کہیں گے کہ وہ جو ماہیت مرکبہ ہے وہ بعینہٖ ذہن میں جاتی ہے تشخصات
خارجی نہیں ہیں تو اجزاء حقیقیہ ذہنیہ بھی وہی ہوتے ہیں ایک دوسرے کے ساتھ
الگ تلازم ہے یعنی جو اجزاء حقیقیہ خارجیہ ہیں وہی اجزاء حقیقیہ ذہنیہ بھی
اور اسی طرح برعکس۔ اور جو ہم نے کہا یہ تو مولانا محمد اشرف صاحب نے مانا کہ اجزاء
خارجیہ کی بساطت دلیل سے ثابت ہے کہ جب اجزاء خارجیہ نہیں ہیں تو یہ مستلزم
ہے اس کو کہ اجزاء ذہنیہ بھی نہیں ہیں، اس لئے ماتن نے کہا اِلَّا اَنَّهُ بسیطٌ ذهنًا وخارجًا
انہوں نے اعتراض کیا تھا کہ بساطت ذہنی نہیں ہے خارجی کی ہے اللہ تعالیٰ خارج میں
موجود ہے اور خارج میں بسیط ہے ترکیب سے پاک ہے جنس فصل سے پاک ہے
اجزاء حقیقیہ خارجیہ کے اجزاء حقیقیہ ذہنیہ ان میں تلازم ہے مذہب متفق ہے
حصول الاشیاء بانفسہا کا دیکھو یہ اللہ تعالیٰ کی توحید کا بیان ہے اور ان کو ذوق نہیں اثبا
ترجمہ۔ اور بیان اسکا اِلَّا اَنَّهُ بسیطٌ اور وجہ تحقیق کے سوا تو اس حیثیت سے کہ نہ ملے اسکو
ملمع کاری ہوتی بناوٹ کوئی خلط نہ کرے اور اس کے جو پیچ طرف اس کے نقل میں
وہ یہ کہ بیشک اجزاء حقیقیہ واسطے شی کے وہ ہوتے ہیں جو داخل ہوتے ہیں
بیچ قوام حقیقت کے یعنی وہ جو داخل ہوتے ہیں بیچ ذات اس کے اور نہیں شک کہ ذات
محفوظ ہے ظرفین دو صورتوں میں نہ ذہن نہ خارج ذات دونوں ظرفوں میں محفوظ ہے ذات
محفوظ بیچ دو نوع وجود ذہنی کے اور خارجی کے یعنی جو شے کی حقیقت ہوتی ہے وہ خارج
میں ہو بہو حقیقت ہوتی ہے ذات کی اور ذہن میں چلی جائے تب بھی وہ حقیقت ہوتی ہے
بناء اوپر حصول الاشیاء بانفسہا بیچ ذہن کے جیسا کہ وہ تحقیق ہے، پس اجزاء داخلہ
حقیقیہ بیچ ذات شے کے وہ ہیں محفوظ بیچ ہر دو نوع وجود کے اور اس وقت ثابت ہو گیا تلازم
ساتھ برعکس کے تلازم اس لئے کہ شے کی حقیقت ظرفوں میں بدلتی نہیں ہے۔

تلازم درمیان حقیقیہ خارجیہ اور ذھنیہ کے اور اسا کو قطع نظر کے اب کہنا ہے کہ حصول الاشیاء بالفنسہا کے مذھب پر ہم نے ثابت کر دیا اجزاء حقیقیہ خارجیہ اور ذھنیہ میں تلازم ہے تو ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی ہوگی اور دوسرے کی نفی سے پہلے کی نفی تو جس کے اجزاء حقیقیہ خارجیہ نہیں ہیں تو ذھنیہ بھی نہیں ہیں تو اللہ تعالی واجب الوجود خارج میں بسیط ہے جب خارجی بساطت ثابت ہے تو ذھنی بھی ثابت ہے تلازم ہے، یہ مذھب حصول الاشیاء بالفنسہا کا ہے آگے دوسرا مذھب لے کے پھر بساطت ثابت کرے گا ذھنی اور خارجی،

⑥ تو پہلے آ گیا کہ مذھب ہیں دو ایک ہیں حصول الاشیاء بالفنسہا ان کے نزدیک شے بخود ذھن میں جاتی ہے۔ تشخصات خارجی ہٹا ئیں تو شے کی حقیقت ذھن میں جاتی ہے،

اور دوسرا مذھب حصول الاشیاء باشباحھا انہوں نے کہا شے خود نہیں جاتی شے کا شبح جاتا ہے۔ شبح وہ مماثل ہوتا ہے شے کے اور وہ علم بن جاتا ہے خارجی شے کا، تو پہلے حصول الاشیاء بالفنسہا کے مذھب پر تو پہلے دو قسم اے اجزاء حقیقیہ اور اجزاء غیر حقیقیہ تو اجزاء غیر حقیقیہ یہ اجزاء شبحیہ ہو گئے اور اجزاء حقیقیہ یہ جو شے کے قوام میں داخل ہوتے ہیں، جیسے انسان کی حقیقت ہے حیوان ناطق تو حیوان ناطق یہ اجزاء ہیں حقیقیہ ہیں انسان کی قوام میں داخل ہیں تو جو حصول الاشیاء بالفنسہا کے مذھب پر اجزاء حقیقیہ جو ذھنوں میں اور دوسرے جو خارج میں ہیں دو کلاف ہیں تو خارج اور ذھن تو جو خارج میں اور ذھن میں ہوتے ہیں ان میں عینیت ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ جو اجزاء حقیقیہ ذھنیہ ہیں وہ اجزاء حقیقیہ خارجیہ کو مستلزم ہوتے ہیں تلازم کا لفظ ہے لہذا ہر ایک لازم ہے ملزوم تو جب اجزاء حقیقیہ خارجیہ اللہ تعالی کیلئے نہیں ہیں تو ذھنیہ ہیں وہ بھی نہیں ہونگی کیونکہ لازم ملزوم ہیں لازم کی نفی سے ملزوم کی بھی نفی ہوگی

اب دوسرا مذھب حصول الاشیاء باشباحھا وہ کہتے ہیں شے خود نہیں جاتی شے کا شبح جاتا ہے، شبح شے کا شے کا غیر ہوتا ہے اس وقت اجزاء حقیقیہ خارجیہ کا عین ہونگے تلازم نہیں ہوگا اور جو اجزاء ذھنیہ ہیں وہ شبح کے اجزاء ہیں وہ اجزاء غیر حقیقیہ شبحیہ ہیں، تو شبح شے کا شے کے مباین ہے تو جب اجزاء خارجیہ کی نفی ہو گئی دلیل سے تو حقیقیہ یہ بھی

اجزاء خارجیہ کا عین ہیں تو اجزاء حقیقیہ کی بھی نفی ہوگئی باقی جو ذھن میں ہے، وہ شبہ ہے اور شبہ شئے کا شئے کے مغائرت مباین ہوتا ہے۔ جیسا بندہ ہے زید اسکا شناختی کارڈ پر فوٹو لگا ہے نقش ہے تو اب وہ فوٹو اور زید ایک دوسرے کے مباین ہیں تو جو ذھنوں میں اجزاء ہیں تو وہ اللہ تعالیٰ کے مباین کے اجزاء ہیں۔ تو اللہ تعالیٰ پاک ہے اور بسیط ہے ذھناً بھی خارجاً بھی۔ دو مذھب آگئے،

وبالجملة، خلاصہ بیان کرتا ہے جو سابقہ۔ شانہٗ لا یحدٗ تو پہلے حد کے جو معنیٰ بیان کیئے ہیں اور لا یحدٗ یہ حال ہے تو مباین کا مختار کیا ہے تو فرمایا مباین کا جو مختار ہے کہ ضمیر سے حال ہے لا یحدٗ اور حد کا منطقی معنیٰ ہے، مرکب حد جنس فصل سے لا یحدٗ اللہ تعالیٰ حد سے پاک ہے اسکی حد بیان نہیں کی جاسکتی۔ تو جسکی حد ہوتی ہے وہ مرکب ہوتی ہے جنس اور فصل سے، تو خلاصہ بیان کرتے ہیں کہ تحدید سے مراد جو اجزاء حقیقیہ سے ہے تو مذھب ہیں دو ایک ہے حصول الاشیاء باشباحھا ان کے نزدیک شئے کا شبہ جاتا ہے تو اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجیہ کا عین ہیں اور حصول الاشیاء بانفسہا کے مذھب جو اجزاء حقیقیہ ہوتے ہیں وہ خارجیہ کو مستلزم ہوتے ہیں، اب اجزاء خارجیہ ہوگیا لازم تو انکی نفی پر دلیل قائم ہے، تو حصول الاشیاء باشباحھا کے مذھب پر حقیقیہ خارجیہ کا عین ہوتے ہیں، اسی دلیل سے اجزاء حقیقیہ کی نفی ہوگئی تو لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی ہوگئی، کیونکہ بانفسہا کے مذھب پر حقیقیہ خارجیہ کو مستلزم ہیں اس سے نفی بھی ہوگی تو مذھب دو تھے دونوں مذھبوں پر اللہ تعالیٰ بسیط ہے ذھناً خارجاً بالجملہ بمعنیٰ اجمال ہے۔

⑧ (وبیان نفیھا علی وجہ التحقیق) سبق نمبر ۸

بعض گمراہ فرقے ہیں اللہ تعالیٰ امان دے ان میں سے ایک ہے مجسمہ یہ اللہ تعالیٰ کا جسم مانتے ہیں یہ گمراہ ہوئے ہیں ابن تیمیہ کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ بھی مجسمہ سے تھا، تو سزا ابھی لگتی رہی ہے تو یہ وہابیوں کا یہ شیخ الاسلام بن گیا مخلوق تو ہر قسم کی ہوتی ہے، ان میں سے کچھ کہتے ہیں کہ فلاں شیخ الاسلام ہے ارے دو خانو تم کو کیا حق ہے، تم بڑے القاب دے سکتے ہو تمھیں اجازت ہے

پیران نمی پرند مریداں می پرانند۔ کو دیکھو تو صحیح۔
سبحانہ لا یُحَدُّ یہ رد ہے جنہوں نے جسم مانا ہے اب اتنے تک حمد اللہ
کے سوال کا جواب آگیا تو اس نے کہا تھا دلیل جو دی جاتی ہے وہ یہ دی جاتی ہے
اور اس دلیل سے اجزاء ترکیب خارجاً باطل ہوئی اور بساطط خارجی ثابت ہوئی۔
تے بساطط ذھنی ثابت نہیں ہوئی۔ تو اس کا جواب آگیا کہ مذھب دو ہیں
ایک حصول الاشیاء بانفسہا کا مذھب ~~اور دوسرا~~ اس میں اجزاء حقیقیہ
اجزاء خارجیہ کو مستلزم ہیں۔ اور دوسرے ہیں حصول الاشیاء باشباحہا
اس میں اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجیہ کا عین ہیں۔ جب اجزاء خارجیہ
باطل دلیل سے تو اس مذھب پر حقیقیہ بھی باطل باقی رہ گیا شبہ شئے کا وہ
شئے کے مغائر ہے ذھن میں وہ اجزاء میاین مغائر کے ہیں۔ اس کے باطل
کرنے کی ضرورت نہیں ہے باقی اللہ تعالیٰ کے اجزاء کا ابطال دلیل سے ہوا اور
بساطط بھی آگئی۔

اب یہاں ایک سوال تھا کہ اجزاء خارجیہ باطل ہیں یہ بات تو آگئی جو ملا حسن
نے بھی کہا اور حمد اللہ نے کہ اجزاء خارجیہ باطل ہیں بساطط خارجی ثابت ہوئی
بساطط ذھنی ثابت نہیں ہوئی۔ تو ملا حسن نے بساطط ذھنی بھی ثابت
کردی اور خارجی بھی۔ لیکن اجزاء خارجیہ نہیں ہیں باطل ہیں اس پر دلیل
نہیں دی ہاں حمد اللہ نے دلیل میں ذکر کیا ہے وہ بیان ہو چکا ہے یہاں
سے ملا حسن اجزاء خارجیہ کے بطلان پر دلیل دیتا ہے کہ بیان نفیہا علیٰ
وجہ التحقیق یہ دلیل ہے۔ پہلے یہ تو کہا کہ اجزاء خارجیہ باطل ہیں، لیکن بطلان
پر دلیل نہیں آئی۔ دلیل، بیان نفیہا کہ اجزاء خارجیہ کی نفی پر دلیل،
وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ اجزاء خارجیہ سے پاک ہے
قاعدہ ہوتا ہے کہ دعویٰ کی نقیض مقدم میں لے آو۔ اگر واجب تعالیٰ کے

اجزاء خارجیہ ہوں فکون یہاں ایک تمہید تھوڑی سی سمجھ لیں۔ بیچ
دلیل کے مقدمات ہیں تاکہ وہ سمجھ آئیں، ایک ہوتا ہے تقدم ذاتی مقابلے میں
تاخر۔ دوسرا ہوتا ہے تقدم زمانی پھر تاخر زمانی مقابلے میں ہے تقدم ذاتی تقدم
زمانی کہ یہ مقدم ہے یہ موخر ہے۔ تو تقدم ذاتی یہ ہوتا ہے کہ تقدم اور تاخر زمانے
میں اکٹھے ہوتے ہیں لیکن عقل کہتی کہ ایک پہلے ہے دوسرا بعد میں جیسے، ہاتھ کی
حرکت اور چابی کی حرکت زمانے کے اعتبار سے دونوں اکٹھے ہیں لیکن عقل کہتی ہے
ہاتھ کی حرکت پہلے ہے اور چابی کی حرکت بعد میں یہ تقدم ذاتی ہے۔
تقدم زمانی کہ متقدم اور متاخر جمع نہ ہو سکیں کئی یہ کہتے ہیں کہ متقدم پہلے
والے زمانے میں ہو اور متاخر بعد والے زمانے میں ہو یہ تعریف زمانے سے ٹوٹ
جاتی ہے کہ زمانہ جو ہے کہ آج والا روز کل والے روز سے موخر ہے۔ یہاں یہ نہیں کہہ
سکتے کہ آج والا روز اور زمانے میں تھا کل والا روز اور زمانے میں تھا،
زمانے کیلئے زمانہ لازم آئے گا پھر اسی طرح تسلسل جاری رہے گا کہ بھائی وہ
جو زمانہ ہے وہ متقدم ہو گیا پھر اور زمانے کیلئے اور زمانہ نکل آئے گا، تو یہ
تعریف کی جاتی ہے کہ مقدم موخر جمع نہ ہو سکیں، یہ قبل بعد میں جمع نہیں
ہو سکتے جیسے، طوفان نوح اور آج کا روز یہ جمع نہیں ہو سکتے، یہ ہوتا تقدم
تاخر زمانی دوسرا مقدمہ تمہیدی کہ تقدم ذاتی اور زمانی میں نسبت
عام خاص مطلق کی ہے تقدم ذاتی خاص ہے، اور زمانی عام ہے تقدم ذاتی ہوگا
تو زمانی بھی ہوگا نہ عکس۔ تیسرا تمہیدی مقدمہ ایک ہوتا ہے حادث اس کے
پھر دو قسم ہیں حادث بالذات اور حادث بالزمان، حادث بالذات یہ ہے
جو غیر کی طرف محتاج ہو۔ اور حادث بالزمان جو مسبوق بالعدم ہو۔
فلاسفہ کے مذہب پر، ہمارے متکلمین حادث ایک ہی مانتے ہیں حادث
بالذات اور قدیم کا بھی ایک ہی قسم مانتے ہیں قدیم بالذات یہ فلاسفہ
کے مذہب پر دو دو تقسیمیں (قسمیں) ہیں ہمارے نزدیک حادث بالذات کی

یہی تقسیم ہے جو فلاسفہ کے مذہب پر حادث بالزمان کی ہے یعنی مسبوق بالعدم اب دلیل، وہ تو کہتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کے اجزاء خارجی نہیں ہیں
اب اس دعویٰ کی نقیض مقدم کریں یعنی اگر اجزاء خارجی ہوں تو پھر تالی لے آو تو پھر یہ اجزاء علل ہونگے ذات کیلئے، کیونکہ اجزاء کل کیلئے علت بنتے ہیں جب علل ہونگے تو علت معلول سے پہلے ہوتی ہے۔ تو پھر یہ معلول واجب کل ہوگا تو اس کے اجزاء اجزاء ہونگے معلول مؤخر ہوگا علل مقدم ہونگے، پھر یہ تاخر یعنی معلول کا تاخر یا ذاتی ہوگا یا تاخر ذاتی زمانی معاً ہوگا اگر تاخر ہو ذاتی تو متاخر میں تاخر ذاتی ہوگا تو وہ محتاج ہوگا مقدم کی طرف معلوم ہوگا واجب کے اجزاء ہونگے علت یہ تاخر ہے اگر ذاتی تو متاخر ذاتی محتاج ہوتا ہے مقدم کی طرف اجزاء کی طرف محتاج ہوگا تقدم تاخر ذاتی والی صورت میں حدوث ذاتی لازم آئے گا اگر ذاتی معاً زمانی ہو تو حدوث زمانی لازم آئے گا تو حدوث ذاتی زمانی یہ ممکن کا خاصہ ہے کہ لازم آئے گا اگر واجب تعالیٰ کے اجزاء خارجی ہوں تو پھر ممکن لازم ہوگا جو ممکن ہو وہ واجب نہیں ہوتا کہ ہم نے فرض کیا تھا واجب لازم آیا ممکن، یہ خلاف مفروض ہے۔ تاخر زمانی فقط کو نہیں لیا، اب پھر
کہ متاخر متقدم کی طرف محتاج ہوتا ہے پھر اسکی دو صورتیں کہ متاخر متقدم کی طرف محتاج ہے متقدم وہ علت تامہ ہے، یہ تقدم علت معلولیت والا ہوتا ہے، یا متاخر محتاج ہے متقدم کی طرف لیکن متقدم علت تامہ نہیں ہے، یہ تقدم تاخر طبعی ہوتا ہے جیسے دو مؤخر ہے ایک سے۔ لیکن ایک دو کیلئے علت تامہ نہیں ہے لیکن دو محتاج ہے ایک کی طرف کہ دو تب بنے گا کہ ایک ہو اسکی طرف

قولہ یمکن للقول من قال، الی اساس المطلوب: اب عبداللہ کا یہاں سے رد کرتا ہے اس نے کہا تھا دلیل جو چلائے ہو اس دلیل سے بساطت خارجی ثابت ہوئی ہے۔ بساطت ذہنی ثابت نہیں ہوئی اس نے جو قول کیا دلیل اجزاء خارجیہ کو باطل کرتی ہے ذہنیہ کو نہیں کرتی

تو کہتا ہے کہ ہمارا مطلوب وہ دلیل سے ثابت ہو گیا اب یہ قول دلیل سے
ثابت شدہ قول کو گرا نہیں سکتا۔ جب اجزاء خارجیہ یا حقیقیہ ان میں
یا تلازم ہے یا عینیت ہے۔ جب اجزاء خارجیہ باطل ہو گئے تو ذہنیہ بھی باطل
ہو گئے تو ذہنیہ بھی ثابت ہو گئے جیسے بساطت خارجی ثابت ہے۔

(9) تو واجب تعالیٰ کے اجزاء خارجی نہیں ہیں کیونکہ دلیل سے ثابت ہو گیا بساطت ذہنی اور
خارجی۔ لانہ بسیط ذہنا و خارجا پیچھے ساری دلیل ذکر کر دی ہیں یہ تھا ربط۔
(والعبارۃ اخری لکن ان تقول فی بیان المطلوب) مطلوب یہی ہے کہ واجب تعالیٰ کے
اجزاء خارجیہ نہیں ہیں تو کہتا ہے کہ یہ پہلی جو دلیل آئی یہ دوسری اس کا مآل ہے
یعنی یہ عبارت دوسری ہے باقی مآل دونوں کا ایک ہے دلیل وہی ہے لیکن فرق اس دو
میں پہلی تو یہ ہے علل والی یعنی اجزاء واجب تعالیٰ کیلئے علل ہوں گے۔
اب یہ دوسری عبارت ہے کہ ہم تو کہتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کیلئے اجزاء خارجیہ نہیں
ہیں یہ دعویٰ ہے اب اس کی نقیض نکالیں گے کہ اگر اجزاء ہوں کہ ذات
کل ہے اجزاء اسکی جزئیں ہیں تو کل اپنی ذات میں ایک ہے ذات کل
کی دوسری ہے اجزاء کی ذات اور ایک ہے وجود کل کا دوسرا ہے اجزاء کا وجود
ذات شئے کی مابہ ھو ھو ہوتی ہے جب ذات آگئی تو ذاتیات آگئے، وجود یہ
وصف زائد ہے جیسے ہم کہتے ہیں انسان کی حقیقت کیا ہے حیوان ناطق،
جب حیوان ناطق آگیا تو ذات آگئی لیکن اس کے اندر وجود نہیں آیا۔ لیکن ان
میں جو شئے خارج میں آتی ہے وجود اور ذات اکٹھے آتے ہیں یہ مرتبہ عقل نکالتی
ہے کہ ذات ہے وجود نہیں ہے، جب وجود آئے گا تو ہم وجود کا حمل کر سکیں
گے کہ الانسان موجود، وگرنہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق اس سے ذات تو
آگئی، وجود نہیں آیا۔ وجود ذات کے اندر نہیں ہے۔ تو اب کل کی ذات اجزاء کے
ذات کی طرف محتاج ہوگی اور کل کا وجود اجزاء کے وجود کی طرف محتاج ہوگا

یہ قاعدہ جو شے کسی وصف میں دوسری شے کی طرف محتاج ہو تو وہ وصف ذات کے مرتبہ میں [illegible] وصف سے عاری ہوتا ہے تو جب کل اپنے وجود میں اجزاء کے وجود کی طرف محتاج ہے تو ذات کے مرتبہ میں مفقود ہوگا وجود تو جب وجود نہ ہوگا تو عدم ہوگا تو وجود اور عدم یہ بمنزلہ نقیضوں کے ہیں تو ذات کے مرتبہ میں بھی واجب تعالیٰ کا عدم لازم آئے گا حالانکہ وہ تو واجب ہے یہ خرابی اس لیئے لازم آئی کہ آپ نے واجب تعالیٰ کے اجزاء مانے۔

وقد یستدل علی المطلوب کہ ملا حسن نے بجھے اجزاء خارجیہ کی نفی پر دلیل دی ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے اجزاء خارجیہ نہیں ہیں کہ واجب تعالیٰ بسیط ہے ذہنا وخارجا دونوں پر ہیں گی۔

اب قاضی مبارک یہ کہی سلم پر لگتا ہے۔ اب قاضی مبارک اسکی دلیل ذکر کرتا ہے لیکن ضعف کی طرف اشارہ کرتا ہے قد یستدل ذکر کرکے پھر آگے رد کرے گی اسکی۔ انہوں نے یہ دلیل دی کہ واجب تعالیٰ کے اجزاء خارجیہ نہیں ہیں۔ اگر اجزاء خارجی ہوں تو تین احتمال ہیں۔ یا اجزاء خارجی ممکن ہونگے یا ممتنع۔ یا واجب اگر ممکن ہوئے تو ممکن کا رفع بحسب ذات جائز ہوتا ہے پھر واجب کا رفع جائز ہوگا حالانکہ واجب تو واجب ہوتا ہے رفع جائز نہیں ہوتا ہے رفع تو ممکن کا ہوتا ہے۔ رفع تو عدم ہے۔ اگر ممتنع ہو اجزاء تو یہ ظاہر البطلان ہے کہ جب اجزاء خارجیہ ممتنع ہیں۔ تو کل بھی ممتنع ہوگا۔ اور اگر اجزاء واجب ہوں تو دو وجہیں لازم آئیں گی ایک اگر اجزاء واجبات ہیں تو کم از کم دو تو ہوں تو پھر تعدد واجب لازم آیا۔ واجب تعالیٰ ایک واجب ذات ہے یہ بھی باطل ہے اور اگر اجزاء ہوں ہوں بھی واجبات تو پھر دیکھیں گے ان میں علاقہ افتقار کا ہے یا نہیں اگر علاقہ کا افتقار کا ہو پھر تو خلاف مفروض لازم آئے گا کیونکہ ہر ایک دوسرے کی طرف محتاج ہوگا تو احتیاجی دلیل ممکن کی ہے ہم نے فرض کیا واجب یہ بھی باطل ہے۔ اگر علاقہ

اجزاء میں افتقار کا نقص ہے تو پھر حقیقت واقعیہ مرکب نہیں ہو سکتی۔
کیونکہ واجب الوجود حقیقت واقعیہ ہے۔ تو یہ بھی باطل۔

(15) (وھذا البیان ان یقنع بہ الناظر) تو پیچھے یہ ذکر کیا کہ للہ سبحانہ اللہ تعالیٰ
حد سے پاک ہے اور حد سے مراد منطقی حد ہے، حد منطقی جو جنس اور فصل اور سے
مرکب ہوتی ہے تو جنس اور فصل ہر شے کی ماھیت میں داخل ہوتے ہیں تو اللہ
تعالیٰ جنس و فصل سے بھی پاک ہے، لانہ بسیط ذھنا وخارجا۔ تو پیچھے قاضی مبارک
نے دلیل دی تھی اجزاء خارجیہ کی نفی پر کہ یا تو اجزاء ممکن ہونگے، یا ممتنع یا واجب
پر دلائل پیچھے ذکر کر دیئے اب ملا حسن انکار ذکر کرتا ہے۔ تیسری شک کرنے پر واجب الی
کہ آپ نے یہ دلیل جو چلائی ہے ناظر کیلئے تو قناعت کرنے والی ہے لیکن مناظر خاموش
نہیں رہے گا ناظر قاضی مبارک کی دلیل سے تو خاموش ہو جائیگا لیکن مناظر نہیں۔ کہ
اگر اجزاء ہوں واجبات اور عدم افتقار کا ہوا حقیقت واقعیہ مرکب نہیں ہوگی ناظر
تو خاموش ہو جائیگا لیکن مناظر کہے گا تم جو دلیل دے رہے ہو یہ متوسط درجے کے جو لوگ ہیں
ان کیلئے بندے دو قسم کے ہیں ایک ہیں عارفین ان کو دلیل کی ضرورت ہی نہیں ہے مراقبات
سے باطنی صفائی سے معلوم کر لیتے ہیں، کہ اللہ تعالیٰ کے اجزاء نہیں ہیں دوسرا دلیل شرعی
قائم ہے کہ متعدد واجبات نہیں ہیں، جو متوسط عقول ہیں، ان کے نزدیک آج تک
دلیل عقلی قائم نہیں ہوئی ہوا اسکے جو ملا حسن نے بیان کی جن کو دلیل کی ضرورت ہے
وہ ہیں متوسط درجے کے لوگ جن میں ہماری بات ہو رہی ہے ان پر تو حجت
نہیں بن سکتی۔ وہ کہیں گے اگر اجزاء ہوں واجب تو تعدد واجبات لازم آئے گا وہ
کہیں گے خیر ہے کوئی مسئلہ نہیں کیونکہ ان کے نزدیک ابھی تک کوئی دلیل عقلی قائم نہیں ہوئی
لھذا وہ بات کرینگے خاموش نہیں رہینگے ناظر تو خاموش ہو جائیگا قاضی صاحب کی دلیل سے
تو ملا حسن نے کہا جو میں نے دلیل دی ہے وہ ناظر کیلئے بھی کافی وافی ہے اور مناظر کیلئے بھی۔
جیسے شرعی دلائل قائم ہیں تعدد وجباء کی نفی پر ایسے عقلی دلیل بھی جو میں نے چلائی
ہے یہ کافی وافی ہے۔ اور دوسرا یہ کہ اگر عدم افتقار کا نہ ہو تو حقیقت واقعہ مرکب

حال، محل،

نہ ہوگی اس پر بھی کوئی عقلی دلیل قائم نہیں ہوئی تو اس پر بھی ناقل تو خاموش ہو سکتا ہے
لیکن مناظر نہیں۔ وہ ہی بات پیچھے والی۔ بیچ سمجھیں۔

۱ وکذا القول بحصر التركيب الحقيقي) اب دوسری کہ اسی دلیل کے مقدمے ہیں، ایک
تو آ چکا ہے کہ اگر تعدد وجبا لازم آتا ہے اس میں حرج نہیں ہے کیونکہ اس پر کوئی عقلی دلیل قائم
نہیں وہ ہی پیچھے والی تقریر دوسری بات اگر علاقہ افتقار کا نہ ہوا تو حقیقت واقعہ مرکب نہ
ہوگی تو عقول متوسط والے کہیں گے تم نے جو کہا کہ جو ماہیت ہو مرکب ہو اجزاء سے
اس میں علاقہ افتقار کا ضرور ہوگا اگر علاقہ افتقار کا نہ ہوا تو حقیقت واقعہ مرکب ہی
نہ ہوگی یہ ہم نہیں مانتے کہ ہو سکتا ہے مرکب ہے حقیقت واقعہ بھی بنی ہے۔
لیکن اجزاء میں علاقہ افتقار کا بھی نہیں ہے انہوں نے کہا ہمارے پاس اسکی مثال بھی
موجود ہے ایک ہے مکان، چار دیواریں اور چھت، اب چار دیواریں اور چھت یہ
بیت کے اجزاء خارجی ہیں بیت ایک حقیقت واقعیہ ہے، اب یہ حقیقت
واقعیہ ان اجزاء سے مرکب ہے، اجزاء میں علاقہ افتقار کا بھی نہیں ہے
علاقہ افتقار کا بھی خاص بولتے ہیں یہ حلول والا حال، محل چار دیواریں اور
ایک چھت ہے ہر ایک جہاں حلول ہے ہوتا ہے وہاں سریان ہوتا ہے، اشارہ
حسی میں بھی امتیاز نہیں ہوتا حال کی طرف محل کی طرف محل کی طرف حال کی
طرف یہاں چار دیواریں ہیں اشارہ حسی میں بھی ممتاز ہیں اور وضع میں بھی،
حلول بھی نہیں ہے بہر حال دیواریں اور چھت کا آپس میں علاقہ افتقار کا بھی
نہیں ہے باوجود اس کے حقیقت واقعہ بھی بنے ہوئے ہیں، یہ انہوں نے
اعتراض کر دیا

منع پر وہ سند دیتے ہیں کہ علاقہ افتقار کا تو نہیں ہے کہ کوئی اور علاقہ ہو افتقار کے
علاوہ علاقہ جسکی ہمیں کنہ معلوم نہیں ہے، اس سے حقیقت واقعہ مرکب ہوگی
ہو جیسے دیوار ہو اس پر سفید رنگ لگا ہوا ہے۔ جب تم دیکھتے ہو تو

تمہارے ذہن میں یہ قضیہ جائیگا الجدار ابیض، اب جدار اور بیاض کے درمیان
میں جو اتصاف ہے، علاقہ ہے یہ مجہول الکنہ ہے اسکی کنہ کا ادراک نہیں ہے
علاقہ تو آگیا، کنہ مجہول ہے، کوئی چیز ذہن میں ہوتی ہیں جو بدیہی
ہوتی ہے لیکن اسکی کنہ بیان نہیں ہو سکتی ہو سکتا ہے یہ معاملہ جو بن گیا علاقہ
افتقار کا بھی نہیں ہے خاص علاقہ ہے جس نے اختراعی حقیقت اور جس
میں اعتبار معتبر کا ہوتا ہے اس سے نکال کر حقیقت واقعہ میں داخل کر دیا،
اختراع، جیسے کوئی کہتا ہے دوپہر دن دہاڑے آئی وہی ہے ہر انسان کو نکڑے
وڈے ڈنڈے یہ اختراع تو ہو گیا، یہ وہم تھا اسکا اسکو نظر آنے لگا یہ اختراع ہے،
ایک ہوتا ہے اعتبار کہ اینٹیں آگئی سامان آگیا کہتا ہے بس مکان تو تیار ہو گیا،
ابھی بنا نہیں ہے، یہ اعتباری ہوتا ہے، اتنے تک دو وجہ سے سوال آگیا،

(بل الحق ان المجموعات المرکبة من الاجسام المتباینة...)

ایک تو دو وجہ سے دلیل پر اعتراض آگیا، اب یہ تیسری وجہ ہے بل الحق سے،
ایک ہوتے ہیں مجموع مرکب اجسام متبائنہ فی الوضع، متبائنہ فی الوضع یہ ہوتے ہیں
اشارہ حسی، جیسے چار دیواریں اور چھت ہے مجموع مرکب بیت ہے، اس کے اجزاء
ہیں جو متبائنہ فی الوضع ہیں، وضع کا معنی اشارہ حسی ایک کو اشارہ حسی ہے
ایک کو نہیں ہے کا الجدران، تو فرماتے ہیں ان کے خارج میں وجود ہے، تو مجموع
کا وجود ہے یعنی بیت کا خارج میں وہ اجزاء کے وجود کے علاوہ ہے، تو پھر
اجزاء کے احکام اور مجموع کے احکام یہ بھی جداگانہ ہیں مثلا بیت جو ہے اس کے
احکام ہیں یہ گرمی سردی سے بچاتا ہے اس کا نام بھی بیت ہے، صرف دیواریں ہوں یا
صرف چھت ہو وہ بھی بیت نہیں ہے، جمعیہ ہوتا ہے، اس کے منافع اور ہیں،
تو فرماتے ہیں احکام اور وجود بھی جدا جدا ہیں، لیکن باوجود اس کے اجزاء اور
حقیقت واقعہ مرکب ہو گئی ہے، لیکن اعتبار معتبر اور فرض فارض پر موقوف
نہیں ہے یعنی نفس الامر میں، اب یہ آگیا افتقار بھی نہیں ہے لیکن حقیقت

واقعہ بھی بنی ہوتی ہے۔ اب یہ سوال تھا کہ آپ نے کہا مجموع کا وجود اور اجزاء کا وجود
یہ غیر ہے غیر ہے حالانکہ جو اجزاء کا وجود ہوتا ہے وہی مجموع کا ہوتا ہے عین ہوتے
ہیں۔ تو اسکا جواب دیا کل واحد واحد کے عین ہے لیکن کل واحد واحد اجزاء کا
وجود مجموع کا متغائر ہے جیسے ایک دیوار کا وجود مجموع کی دیوار کا وجود اس کا مغائر
یہ کل واحد واحد متغائر ہے ان کے احکام بھی متغائر ہیں۔
اب یہ بیان کر رہا ہے کہ اعتبار معتبر کے اور فرض فارض کے پر موقوف نہیں ہے کہ کوئی اعتبار
کرے بھی خارج میں ہے نہ کرے بھی خارج میں ہے اور اسی طرح جو ان کے احکام ہیں معنی یہ
ہے کہ نفس الامری ل انتزاع منتزع) کا یہ ہوتا ہے کہ یہ موقوف ہوتا ہے کہ کوئی منتزع ہو
معتبر کو تاکہ وہ اعتبار کرے تب جا کے ~~موقوف ہوگا~~ شئے کا وجود آتا ہے اب انتزاعی کا
وجود وہ تب آئے گا کہ کوئی انتزاع کرنے والا ہو اعتباری شئے ہے اس کا اعتبار کرینگے
تو آئے گا یعنی معتبر کا وجود ہوگا وہ اعتبار کرے گا تب جا کے ذہن میں اعتباری
وجود آئے گا تو خارج میں مجموع مرکب ہے اس کے اجزاء ہیں موجودات ہیں وہ خارج
میں جو ہیں وہ اعتبار معتبر پر موقوف نہیں ہیں۔ لیکن علاقہ احتیاج کا حلول
والا بھی نہیں ہے۔ باوجود اس کے خارج میں مجموع مرکب ہے اس کے اجزاء ہیں
اس کی حقیقت واقعہ بنی پڑی ہے

(فلو کان وجود الواجب تعالیٰ کذلک)

اب جو واجب تعالیٰ کے جو اجزاء ہیں کہ اجزاء ہوں واجب ہوں اسطرح ہوں
جسطرح جو علاقہ افتقار کا نہیں ہے کوئی اور علاقہ ہو جس سے نفس الامر میں
حقیقت واجب کی موجود ہو۔ یعنی عقلی دلیل کوئی قائم نہیں ہے اس کے امتناع پر
وہ کہیں گے یہ محال ہے یہ دلیل تام نہیں ہوگی
تو برھان قائم کرنا ضروری ہے عرفا عقول قدسیہ والے جو ہیں ان کیلئے ضروری نہیں ہے
جو متوسط عقول والے ہیں ان کیلئے تاکہ ان کو جب کرانے والا ہو اور مناظر کیلئے
بھی مقلد ہو۔ نہ کہ ہیٹ دھرم۔

(11) تو پیچھے ذکر کیا قاضی صاحب نے دلیل دی پھر ملا حسن اس کے ضعف کی طرف اشارہ
کرتے ہوئے اعتراض کیا اور اپنی دلیل کی تعریف کی تو یہ ہمارے استادوں کی طرف
سے آ رہا ہے قاضی مبارک کی طرف سے ملا حسن کو جواب دیتے ہیں

(1) تو قاضی مبارک نے جو دلیل دی ہے ملا حسن نے کہا عقول متوسط والوں کے نزدیک
تعدد وجباء کے بطلان پر کوئی دلیل نہیں ہے، تو استادوں نے فرمایا ان کے پاس دلیل ہے،
تعدد وجباء کے بطلان پر دلیل عقلی ہے، ایک ہیں عقول متوسط انہیں تعبیر
کریں موحدین کے ساتھ دوسرے جو ہیں جو تعدد وجباء کے قائل ہیں انہیں تعبیر
کریں ملحدین کے ساتھ۔ تو موحدین انہوں نے دلیل دی تعدد وجباء کے بطلان پر
کہ اگر اجزاء ہوں کم از کم دو ہونگے اور وہ واجب ہونگے اور مطلق وجود ان کا مشترک
ذاتی ہوگا، مشترک ذاتی یہ جنس ہوگا پھر ہر جز کی جنس نکلے گی کیونکہ مشترک ہے،
مطلق وجوب مشترک ہے ذاتی تو مشترک ذاتی جنس ہے، تو جس کی جنس ہے
تو جنس کی فصل بھی ہوتی ہے، تو ہر جزئی ترکیب لازم آئے گی جنس اور فصل سے،
ترکیب یہ ملا حسن بھی مانتا ہے واجب تعالٰی کی نہیں ہے، نہ خارجیا نہ ذہنی،
تو ان کے پاس یعنی عقول متوسط والے تعدد وجباء کے بطلان پر دلیل ہے، لیکن ملا حسن
نے جو کہا ان کے پاس دلیل نہیں ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ دلیل نہیں ہے مطلب دلیل
ہے اس پر اعتراضات بہت ہیں، اس لیئے ملا حسن نے کہہ دیا کہ بطلان پر ان
کے پاس قوی دلیل نہیں ہے، لہٰذا قاضی مبارک کی یہ دلیل کمزور ہے، جو میں نے دلیل
دی ہے اجزاء خارجیہ کے بطلان پر دلیل وہی ہے جس سے ناظر مناظر دونوں
خاموش ہو جاتے ہیں،

اب ملحدین نے اعتراض کر دیا کہ تم نے مطلق وجوب ذاتی مشترک بنا لیا ہم نہیں
مانتے کہ مطلق وجوب مشترک ذاتی ہے، بلکہ عرض عام ہے، تو عرض عام اس جز کا
بھی ہوگا اور دوسری کا بھی ہوگا تو پھر عرض عام اس کیلئے ما بہ الامتیاز ہوگا جیسے
جسکی جنس ہوتی ہے اسکی فصل ہوتی ہے تو عرض عام جسکا ہو ما بہ الامتیاز اس کا

ہوتا ہے، وہ خاصہ ہوتا ہے۔ تو عرض عام ہوگا تو ہر جز کا مابہ الامتیاز خاصہ ہوگا،
اب اگر ترکیب ہوئی تو عرضیات اس ترکیب میں نہ ہونگی اب خاصہ اور عرض عام ملکے
تو کسی شے کی ترکیب اور ماہیت مل کر اسکی عرضیات تو نہیں ہیں۔ تو انہوں نے کہا
کیوں نہیں جائز کہ وجوب مطلق یہ مشترک ذاتی نہیں ہے عرض عام ہے، جب عرض عام
ہے اس کیلئے مابہ الامتیاز خاصہ ہوگا اب جب ہم نے ذاتی کہا ترکیب لازم نہ آئی،
اب موحدین اسکا جواب دیتے ہیں یہ وجوب مطلق عرض عام بنایا تو خاصہ پھر
ظاہر ہے کہ عرضیات کی ترکیب نہیں ہوتی تو وجوب ذاتی یہ عرض عام ہو ہی نہیں سکتا،
کہ جب عرض عام بنائیں ترکیب لازم آئے گی عرضیات سے، حالانکہ عرضیات سے تو ترکیب
نہیں آتی تو پھر وجوب مطلق مشترک ذاتی یہ جنس ہوگا،
اب ملحدین کو جواب موحدین کی طرف سے اگر مطلق وجوب اسکو بنائیں عرضی کیونکہ
عرضی امر انتزاعی ہے امر انتزاعی کا کوئی نہ کوئی منشا ہوتا ہے تو وہ منشاء امر
انتزاعی کا امر انتزاعی کی علت بنتا ہے، اب علت بنیں گی وہ جو دو جز ہیں
بنائیں واجب کی ترکیب والی صورت تو یہ مطلق وجوب کی علت بنیں گی،
اب دو خرابیاں لازم آئیں گی ایک یہ کہ وجوب مطلق شئے واحد ہے معلول ہے
شخصی علت اسکی دو ہیں مستقل تو یہ توارد علتین مستقلتین علی معلول واحد
شخصی لازم آئے گا دوسرا یہ کہ انتزاعی کا جو وجود ہوتا ہے منشاء کا وہ وجود
ہوتا ہے، تو ایک شے کے دو وجود لازم آئیں گے ایک اسکا اپنا وجود دوسرا منشاء کا
وجود ہے دو وجود شے کے لازم آئیں گے یا توارد علتین، یا دو وجود
اب ملحدین نے پھر اعتراض کیا انہوں نے کہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ منشا
دو ہیں لیکن تعارض نہیں ہے جیسے ایک ہے زید دوسرا ہے عمر ان سے انسانیت
منتزع ہو رہی ہے اب یہ دو علتیں ہیں منشے ہیں تو توارد علتین مستقلتین
علی معلول واحد شخصی جیسے یہاں جائز ہے باطل نہیں ہے یہاں ایک شئے کے دو
وجود لازم نہیں آرہے نہ توارد، کیونکہ واقع میں انسانیت کا انتزاع

ہو رہا ہے زید، عمر، بکر سے، تو یہ انسانیت کا انتزاع ہو رہا ہے، امور منتزعہ سے
تو وہ منشے اور علل ہیں تو یہ توارد علتین والا اعتراض تو نہیں ہے؟
تو جب یہاں جائز ہے، تو مطلق وجوب جو منتزع ہو دو واجب سے تو وہاں
توارد علتین کیوں باطل ہے، اگر ہے جائز تو دونوں جگہ جائز کرو، اگر ہے
باطل تو دونوں جگہ باطل کرو، یہاں تو باطل کر نہیں سکتے کیونکہ انسانیت
دو سے منتزع ہو رہی ہے نہ ہی ایک شئے کے دو وجود لازم آ رہے ہیں واقع میں
اب اس کا موحدین نے جواب دیا بھائی یہ جو تم نے بتایا دو سے انتزاع انسانیت
کا یہ دو سے نہیں انتزاع بلکہ دو کے درمیان مشترک ذاتی ہے وہ ایک ہے
وہ ہے حیوان ناطق انسانیت کا انتزاع حیوان ناطق سے ہو رہا ہے، جو ان
زید، عمر، بکر، سب میں پائی جاتی ہے، یہ جو انتزاع ہے وہ ایک سے ہے نہ کہ دو سے،
پھر ملحدین نے اعتراض کر دیا انہوں نے کہا ایک ہے جوہر دوسرا ہے
عرض یہ دونوں ہیں ان دونوں سے امکان منتزع ہو رہا ہے، اب یہ جو دو
ہیں جوہر، عرض علیحدہ علیحدہ مقولے ہیں اب یہاں تو آپ کہہ
ہی نہیں سکتے کہ ایک ہے مشترک ذاتی ہے ان میں بلکہ یہ جوہر، عرض
مختلف مقولوں سے ہیں تو مقولے جتنے ہیں وہ متبائن ہوتے ہیں یہ دو ہوئے
امکان ان سے منتزع ہے، جیسے یہاں توارد علتین والا اعتراض
نہیں ہے، نہ ہی ایک شئے کے دو وجود لازم آ رہے ہیں اسی طرح مطلق وجوب بھی
منتزع ہو دو سے کوئی توارد والا اعتراض نہیں نہ دو وجود ایک شئے کے لازم آئے
موحدین نے ان کو جواب دیا، کہ جوہر، عرض سے امکان منتزع ہو سکتا ہی نہیں ہے
کیونکہ جوہر، عرض وجودی ہیں تو امکان عدمی شئے ہے، تو عدمی شئے وجودی
سے منتزع ہی نہیں ہو سکتی۔
پھر ملحدین نے اعتراض کیا کہ ہم تمہیں دکھاتے ہیں کہ ایک ہے واجب
دوسرا ہے ممکن، تو ان سے وجود مصدری منتزع ہو رہا ہے وجودی مصدری ہے

بودن، بلیشن، اب واجب بھی وجوبی اور ممکن بھی وجوبی اور بودن منتزاع ہو رہا
ہے جیسے یہاں دو ہیں وجوبی اور ایک شے وجوبی منتزاع ہو رہی ہے تو ارض علتین
بھی نہیں ہے نہ ایک شے کے دو وجود تو اس طرح وجوب مطلق منتزاع ہو دو سے،
تو خرابی لازم نہیں آتی۔

پھر جواب دیا موحدین ان کو کہ بودن، واجب اور ممکن موجود اس سے نہیں ہو رہا ہے
بلکہ ان کے درمیان میں ایک شے مشترک ہے وہ ہے وجود حقیقی بودن وجود حقیقی
سے منتزاع ہو رہا ہے نہ کہ دو سے تو ایک شے ایک سے منتزاع ہو رہی ہے

پھر ملحدین نے کہا تم نے وجود حقیقی مشترک نکال دیا تو ہم پوچھتے ہیں کہ
وجود حقیقی واجب کا عین ہے یا ممکن کا عین ہے۔ اگر واجب کا عین ہو تو پھر
ممکن پر محمول نہیں ہو سکتا، الممکن موجود کہتے ہیں۔ اسی طرح اگر ممکن کا عین
ہو تو واجب پر محمول نہیں ہوگا حالانکہ الواجب موجود۔

پھر جواب دیا موحدین نے کہ وجود حقیقی نہ واجب کا عین ہے نہ ممکن کا عین ہے
یہ ہے کلی مشکک جو اپنے افراد پر محمول ہوتی ہے شدت، ضعف سے، پھر وجود حقیقی
کا جو حمل ہے واجب پر باعتبار کمال کے اور شدت اولیت کے اول اور وجود کا حمل
ممکن پر بھی ہے لیکن ثانیاً کے ناقص۔

اب ملحدین نے پھر اعتراض کیا کہ آپ نے وجود حقیقی کو تم نے کلی مشکک
بنا لیا جب وجود ہے ماہیت تو تشکیک فی الماہیات لازم آئے گی تو یہ باطل ہے

پھر موحدین نے اس کا جواب دیا، انہوں نے کہا تشکیک فی الماہیت میں دو
مذہب ہیں ایک مذہب ہے مشائیہ کا وہ کہتے ماہیت میں تشکیک نہیں
ہوتی ماہیت مثلاً انسان حیوان یہ ایک ماہیت ہے تو ماہیت ہاتھی میں
بھی ہے مچھر میں بھی ہے نفس ماہیت (حیوانیت) میں تشکیک فی الماہیت نہیں ہے
یہ مشائیہ کا مذہب ہے دوسرے ہیں اشراقیہ انہوں نے کہا تشکیک فی
الماہیت ہوتی ہے کیونکہ ایک فرد میں ایک جگہ نفس ماہیت شدید ہوتی ہے

وجود ذہنی اور خارجی ہوتی ہے لہٰذا انفکاک جائز ہے اور حق مذہب اشراقیہ کا ہے
اور مشائیہ کا مذہب باطل ہے اسکو چھوڑ دو
تو اتنے تک ہمارے اساتذہ نے قاضی مبارک کی دلیل کو بنا دیا کیونکہ اعتراض
بہت تھے ملحدین کے تو ملا حسن نے کہا ان کے پاس دلیل نہیں ہے اب یہ نہیں کہ
بالکل نہیں بلکہ عقول متوسطہ کے پاس دلیل ہے لیکن اس دلیل پر اعتراضات بہت
تھے اس لیئے ملا حسن نے چھوڑ دیا۔ تو یہ آگئی تیسری شکل کی پہلی جز تو وجود
وجوبا والی۔ اب دوسری شکل کہ دیکھیں گے ان اجزاء میں علاقہ افتقار کا
ہے یا نہیں اگر ہے تو پھر وہ جزیں ممکن ہونگی کیونکہ افتقار خاصہ ممکن ہے
خلاف مفروض اور اگر نہیں تو حقیقت واقعیہ مرکب نہیں ہوگی کہ اللہ تعالیٰ
حقیقت ہے واقعیہ ہے۔ تو ملا حسن نے اس پر سوال کیا تھا کہ ہو سکتا ہے کہ جزیں
ہوں ان میں علاقہ افتقار کا بھی نہیں ہے لیکن بلکہ ایک مجہول الکنہ علاقہ ہے اس
علاقہ سے حقیقت واقعیہ بن پڑی ہو یہ کہا تھا یہ اعتراض کیا تھا ملا حسن نے۔
تو استاد لوگوں نے قاضی مبارک کی جانب سے جواب دیا کہ حقیقت واقعیہ
تین قسم ہے ایک حقیقت واقعیہ، حقیقت انتزاعیہ، حقیقت صناعیہ،
حقیقت واقعیہ جس میں غیر اللہ کو دخل نہیں ہے جیسے زمین آسمان
حقائق موجودات۔ انتزاعیہ اعتبار معتبر کے اور فرض فارض پر موقوف ہے
جب فرض کرنے والا فرض یا معتبر اعتبار کرتا ہے تب وجود آتا ہے خارج میں
وجود نہیں ہے لیکن انتزاع نے فرض کے بعد وجود آتا ہے جیسے آسمان سے
فوقیت منتزاع ہے زمین کی نظر دن خارج میں تو صرف آسمان ہے یہ نہیں کہ
آسمان ہے اس کے ساتھ فوقیت چسپی ہوئی ہے جیسے جسم کے ساتھ اعراض
چسپی ہوئی ہے جیسے الجسم ابیض۔ تو السماء فوقنا تو فوقیت اس طرح تو
نہیں ہے انتزاعی ہے تو انتزاعی شئے کا کہ پہلے وجود خارج میں نہیں ہے
انتزاع کے بعد بھی خارج میں وجود صرف منشاء کا ہے جیسے آسمان کا وجود

جب منتزاع کرتا ہے تو وجود آتا ہے انتزاعی کا لیکن ذہن میں یہ ہے حقیقت انتزاعی
ایک ہوتی ہے حقیقت صناعیہ جیسے مکان بنایا سریر بنایا اس میں غیراللہ
کو دخل ہے

اب اس تمہید کے بعد انہوں نے جزوں میں علاقہ افتقار کا نہ ہو تو حقیقت
واقعہ مرکب نہیں ہوتی تو یہ تین حقیقتیں ہیں تو تم نے حقیقت صناعیہ پر
قیاس کیا یہ غائب کا قیاس ہے شاہد پر یہ قیاس مع الفارق ہے تم ایسی کوئی
چیز دکھاؤ کہ علاقہ افتقار کا بھی نہ ہو اور ہو بھی حقیقت واقعیہ یہ جو تم نے
بنایا مرکبات ہیں، ان کے اجزاء ہیں ان کے وجود علیحدہ ہیں ان کے احکام بھی
جدا ہیں یہ حقیقت صناعیہ ہے تو اگر حقیقت صناعیہ میں علاقہ
افتقار کا نہیں ہے مجمول الکنہ علاقہ فاصلہ ہے یہ حقیقت صناعیہ ہے یہاں
بحث ہو رہی حقیقت واقعیہ میں تو واجب تعالیٰ کی ذات ہے تو اسکو قیاس
کرنا مع الفارق ہے تو اگر جزیں ہوں ترکیب ہو ان میں علاقہ افتقار کا ہوگا

(12)

(ثم من الافاحش ههنا ابطال الاجزاء التحليلية الخ)

ماقبل ملا حسن نے قاضی مبارک کی دلیل کا رد تین وجہ سے کیا تھا اس کا ہمارے اساتذہ
کرام نے قاضی مبارک کی جانب سے جواب دیئے تھے اب یہاں سے ملا حسن قاضی مبارک
کی دلیل کا دوسرے طریقے سے رد کرتا ہے یہ بھی تین وجہ سے ہے کہ قاضی مبارک نے لا بحد کے تحت
تمام اجزاء کو باطل کیا اجزاء حقیقیہ خارجیہ اور ذہنیہ کو بھی باطل کیا اجزاء
تالیفیہ کو بھی باطل کیا ہے اور اجزاء تحلیلیہ مقداریہ اور غیر مقداریہ کو بھی باطل کیا ہے
تو اب یہاں ملا حسن قاضی مبارک کی تین وجہ سے رد کرتا ہے لیکن اس سے پہلے
دو تمہیدیں سمجھ لیں،

① اجزاء کی دو قسمیں ہیں ایک ہیں اجزاء تالیفیہ اجزاء تالیفیہ وہ اجزاء ہیں
جو شے کی ترکیب اور قوام میں داخل ہوتے ہیں اور کل سے پہلے ہوتے ہیں، جیسے

بیت کے اجزاء سقف اور جدران تو یہ اجزاء تالیفی ہیں پھر اجزاء تالیفیہ دو قسم پر ہیں اجزاء تالیفیہ خارجیہ اور ذھنیہ، خارجیہ جیسے سقف اور جدران یہ بیت کے اجزاء تالیفیہ خارجیہ ہیں

اجزاء تالیفیہ ذھنیہ وہ ہیں جو ماھیت ذھنیہ کی تالیف میں آجاتی ہیں جیسے حیوان ناطق کیونکہ جنس فصل ہیں تو یہ ماھیت انسان کے اجزاء تالیفیہ ذھنیہ ہیں

دوسرے ہیں اجزاء تحلیلیہ یہ وہ اجزاء ہیں جو نہ پہلے ہوتے ہیں اور نہ شے کی تالیف کو توڑ کر نکلتے ہیں بلکہ یہ وھمی اجزاء ہوتے ہیں کہ ھیئت اسطرح لگی ہوئی ہے اجزاء آخر میں جاکر نکلتے ہیں جیسے ماجون جو مرکب ہے اب ماجون کے اجزاء ہیں کوئی کہتا ہے یہ چار اجزاء سے مرکب ہے کہ اس میں گلقند ہے شہد ہے اس میں ملانی شے ہے تو واقع میں یہ اجزاء جدا نہیں ہوتے بلکہ کل میں اسی طرح باقی ہیں یہ اجزاء آخر میں نکلتے ہیں اور وھمی ہوتے ہیں جیسا کہ اب دودھ ہے چائے میں پانی ہے، پتی ہے، تو اجزاء تحلیلیہ یہ حقیقۃً اجزاء نہیں ہوتے حقیقی بلکہ مجازاً اجزاء کہا جاتا ہے شے کے آخر میں نکلتے ہیں اور وھمی ہوتے ہیں ان کو وہم انتزاع کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ اجزاء ہیں

(2) دوسری تمھید، پھر اجزاء دو قسم ہے ایک ہیں حدی اور دوسرے ہیں غیر حدی اجزاء حدی وہ اجزاء ہیں جو شے کی حد میں داخل ہوں، پھر اجزاء حدی کی دو قسم ہیں اجزاء حدی خارجی ہے، ذھنی، اب سقف اور جدران یہ بیت کے اجزاء حدیہ خارجیہ ہیں جسطرح بیت کی تعریف میں کہتے ہیں کہ البیت سقف وجدار اور حیوان ناطق یہ ماھیت انسان کے اجزاء حدیہ ذھنیہ ہیں

اجزاء غیر حدیہ یہ اجزاء تو ہوتے ہیں لیکن شے کی حد میں داخل نہیں ہوتے پھر اجزاء غیر حدیہ کی دو قسمیں ہیں مقداریہ اور غیر مقداریہ،

اجزاء مقداریہ اسطرح سمجھو کہ جسطرح جسم ہے متصل اسے مقدار عارض ہے اس کے بعد میں حصے ہوتے ہیں نصف، ثلث ربع، یہ اجزاء ہیں جسطرح طول ہے اب طول کے اندر یہ نصف ہے یہ ثلث ہے یہ ربع ہے تو یہ اجزاء مقداری ہیں،

اجزاء غیر حدی غیر مقداری یہ مقدار نفس ہوتے ہیں اجزاء انتزاعی ہوتے ہیں
اس کو ایک شے سے منتزاع کر لیتے ہیں جس طرح کہ جو لوگ کہتے ہیں خارج میں کلی طبعی
نفس ہے صرف تشخصات نفس لیکن اس تشخصات سے جنس فصل منتزاع ہوتے ہیں۔
تو اب جو کلی طبعی کو خارج میں نفس مانتے ان کے نزدیک جنس فصل اجزاء غیر حدی
غیر مقداری ہیں لیکن اجزاء انتزاعیہ ہیں

غیر حدی کو تحلیلیہ بھی کہتے ہیں تو اب غیر حدی کی دو قسموں کے اسماء اسطرح
نہیں گے، اجزاء تحلیلیہ مقداریہ اور غیر مقداریہ جسطرح جسم دو قسم ہے جسم طبعی
اور جسم تعلیمی، جسم طبعی جوہر ہے اور جسم تعلیمی عرض ہے، جسم تعلیمی یہ عرض
ہے جسمیں طول عرض، عمق نکلتا ہے یہ کم بھی ہوتا ہے اور زیادہ بھی ہوتا ہے اور
اس میں نمو بھی آتا ہے

جسم طبعی ہیولا صورت سے مرکب ہے اب ہیولا اور صورت اجزاء ہیں لیکن جسم نفس
ہے تو یہ اجزاء بھی غیر مقداریہ ہیں یعنی غیر حدی غیر مقداری ہیں یعنی
اجزاء تحلیلیہ غیر مقداریہ ہیں

اب اس تمہید کے بعد ملا حسن قاضی مبارک کا تین وجہ سے رد کرتا ہے پہلی وجہ سے رد
① تو قاضی مبارک نے تمام اجزاء کو باطل کیا تھا حتی کہ مقداریہ اور غیر مقداریہ
ان کو بھی باطل کیا ان کو باطل کرنے کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ ایک تو اجزاء تحلیلیہ
حقیقتاً اجزاء نفس ہیں مجازاً ان کو اجزا کہتے ہیں دوسرا مطلوب کے اثبات
میں ان اجزاء کے ابطال کو دخل نفس ہے کیونکہ ماتن کا کلام تحقیق پر مبنی ہے
مسامحۃ اور تفصیل پر مبنی نفس ہے ماتن نے تحقیق کر کے فرمایا ہے تو واجب تعالیٰ
کے اجزاء خارجیہ ذہنیہ نفس ہیں تو جب یہ حقیقتاً اجزا نفس ہیں اور
ان اجزاء کے ابطال کو مطلوب اور اثبات میں دخل بھی نفس ہے تو پھر
ان اجزاء کے ابطال کے درپے ہونا صرف وقت کا ضیاع ہے اور کچھ نفس،

بلحاظ اساتذہ قاضی مبارک کی جانب سے ملا حسن کو جواب دیتے ہیں کہ جب کسی شے کو باطل کرنا ہو وہاں تمام عقلی احتمالات کو لے آ کر باطل کرتے ہیں اگرچہ ان کا ابطال واضح ہی کیوں نہ ہو جن احتمالات کا ابطال واضح ہوتا ہے ان کو بھی باطل کرتے ہیں تا کہ مطلوب کی اچھی طرح اثبات ہو کوئی احتمال باقی نہ رہے لھذا ان اجزاء کے ابطال در پے ہونا وقت کا ضیاع نہیں ہے بلکہ اس سے مطلوب کا اچھی طرح اثبات اور باطل کا اچھی طرح ابطال ہے

(علی ان تلک الاجزاء انہ تبطل ~~کونہ~~ لو بطل کونہ تعالیٰ جسماً الخ)

دوسری وجہ سے رد ملا حسن کا کہ قاضی مبارک نے اجزاء تحلیلیہ مقداریہ کو باطل کیا ہے یہ اجزاء تب باطل ہونگے کہ پہلے واجب تعالیٰ کے لیے جسمیت کے بطلان پر دلیل عقلی قطعی قائم ہو حالانکہ یہ دلیل قائم نہیں ہے، ہاں شرعی دلیل قائم ہے جو اللہ تعالیٰ کا کلام اور آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کی حدیث ہے تو پہلے اس پر عقلی قطعی دلیل قائم ہو کہ واجب تعالیٰ جسم سے پاک ہے پھر اجزاء تحلیلیہ مقداریہ باطل ہونگے اور عالم نظر میں یعنی علم کلام اور فلسفہ میں واجب تعالیٰ کی جسمیت کے بطلان پر دلائل میں جو اب کے مشابہ ہیں اور دلائل میں تو اجزاء تحلیلیہ کا بطلان واجب تعالیٰ کی جسمیت کے بطلان پر موقوف ہے اگر واجب تعالیٰ کی جسمیت دلیل قطعی سے باطل ہو تو یہ اجزاء تحلیلیہ بھی باطل ہونگے۔

عبارتی بات اب اگر آخری پڑھیں تو اس کا معنی ہوگا علم کلام میں واجب تعالیٰ کی جسمیت کے بطلان پر دلائل ہیں مگر ضعیف

اور اگر آخری پڑھیں تو اس کا معنی ہوگا علم کلام میں واجب تعالیٰ کی جسمیت کے بطلان پر دلائل ہیں جو قوی ہیں۔

ہمارے اساتذہ کرام ملا حسن کو قاضی مبارک کی جانب سے یہ جواب دیتے ہیں کہ
واجب تعالیٰ کی جسمیت کے بطلان پر عقلی دلائل ہیں کہ واجب تعالیٰ جسم سے
پاک ہے وہ یہ ہے کہ حکمت کی کتابوں میں خاص کر صدرہ میں جسم پر آٹھ (8)
مذاہب ہیں لہذا ان آٹھوں مذاہب میں سات مذاہب جسم میں ترکیب کے
قائل ہیں حالانکہ واجب تعالیٰ جسم سے پاک ہے اور بسیط ہے
اور ایک مذہب وہ جسم بسیط کا قائل ہے کہ جسم بسیط ہے لیکن وہ ساتھ میں عدم
کا قول بھی کرتے ہیں کہ جسم بسیط ہے اور اس کا عدم جائز ہے۔
تو جسم بسیط کے قائل جسم کے عدم کے بھی قائل ہیں کہ جسم کا عدم جائز ہے تو واجب
تعالیٰ کا اس مذہب پر جسم نہیں ہو سکتا اگرچہ آٹھویں کے نزدیک جسم بسیط
ہے لیکن جسم کے عدم کے قائل ہیں تو واجب تعالیٰ بسیط ہے اور واجب ہے عدم سے
پاک ہے لہذا واجب تعالیٰ کا کسی بھی مذہب میں جسم نہیں ہو سکتے۔
تو واجب تعالیٰ کی جسمیت کے بطلان پر برہان قائم ہے۔
ابن تیمیہ کی طرف بھی منقول ہے کہ یہ مجسمہ میں سے تھا جسے نجدی اپنا
شیخ الاسلام مانتے ہیں۔

(واما غیرها فانها یبطل لو بطل کون امر واحد بسیط الخ)

اب یہاں سے ملا حسن قاضی مبارک کی تیسری وجہ سے رد کر رہا ہے کہ قاضی مبارک
نے اجزاء تحلیلیہ غیر مقداریہ کو بھی باطل کہا ہے یہ اجزاء تب باطل ہونگے کہ پہلے
یہ باطل ہو امر واحد بسیط سے امور متکثرہ کا انتزاع باطل ہے یعنی منتزع نہیں ہوتے
حالانکہ یہ خلاف واقع ہے یعنی واقع میں امر واحد بسیط سے امور متکثرہ منتزع
ہوتے ہیں جیسے آسمان بسیط ہے بسیط کا معنی ہے جو مختلف الاجسام سے مرکب
نہ ہو جیسے پانی یہ بھی بسیط ہے کیونکہ مختلف الاجسام سے مرکب نہیں ہے تو آسمان
بھی بسیط ہے مختلفۃ الاجسام سے مرکب نہیں ہے لیکن اس سے امور متکثرہ منتزع
ہو رہے ہیں جیسے دائرے اس سے منتزع ہو رہے ہیں قطب تک دائرے اس سے

منتزاع ہو رہیں۔ ہمارے اساتذہ کرام نے ملا حسن کو قاضی مبارک کی جانب
سے جواب دیا کہ بسیط کی دو قسمیں ہیں ایک ہے بسیط حقیقی اور غیر حقیقی،
فلک جو بسیط ہے تو یہ بسیط غیر حقیقی ہے اگر بسیط غیر حقیقی سے امور متکثرہ منتزاع
ہوں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بسیط حقیقی سے بھی امور متکثرہ منتزاع ہوں
تو بسیط حقیقی کو بسیط غیر حقیقی پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے۔ تو واجب
تعالیٰ جو بسیط ہے تو یہ بسیط حقیقی ہے اور فلک بسیط غیر حقیقی ہے تو فلک
اور دیگر بسائط غیر حقیقیہ کو بسیط حقیقی پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔
تو اجزاء تحلیلیہ غیر مقداریہ کا بطلان امر واحد بسیط سے امور متکثرہ کے
منتزاع ہونے کے بطلان پر موقوف تھا تو جب امر واحد بسیط سے امور متکثرہ
کا منتزاع ہونا باطل ہے تو پھر اجزاء تحلیلیہ غیر مقداریہ بھی باطل ہونگے

قولہٗ (ولا یتصور علیٰ صیغۃ المجہول ای لا یشعور بالکنہ الخ) (13) سبق
تو سلم کا خطبہ آ رہا ہے ما قبل سبحانہٗ ما اعظم شانہ لا یحدُّ آچکا ہے
آگے ہے لا یتصور تو لا یتصور کے دو ضبط ہیں ایک ضبط یہ ہے کہ لا یتصور مجہول
پڑھو دوسرا ضبط یہ ہے کہ معروف لا یَتَصَوَّرُ پڑھو تو معروف والے ضبط
کا بیان آگے آئے گا تو جو مجہول والا ضبط یہ اولیٰ اور اصل ہے اس لئے پہلے مجہول
والا ذکر کیا۔ تو فرمایا جیسے طرح لا یحدُّ یہ شانہ کی ضمیر سے حال ہے معنی ہوگا
کہ کسی عظمت والی شان ہے اسکی ذات کا یعنی وہ ذات تصور نہیں کیا جا سکتا یعنی
متصور نہیں ہوتا اللہ تعالیٰ کی ذات متصور نہیں ہے
اب ایک سوال تھا شارح نے ای لا یتصور سے اس کا جواب دیا ہے کہ لا یتصور
قضیہ ہے اس کا موضوع ھو ضمیر ہے جو لا یتصور میں ہے واجب تعالیٰ کی طرف
راجع ہے
(س) سوال یہ ہے کہ لا یتصور قضیہ ہے قضیہ میں موضوع پر حکم ہوتا ہے تو موضوع اللہ
تعالیٰ کی ذات ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متصور ہے یا متصور نہیں ہے

معلوم ہے یا نہیں ہے اگر کہو کہ موضوع متصور نہیں ہے تو پھر حکم نہیں لگا سکتے،
کیونکہ مجہول پر حکم نہیں لگتا، جب ہم مبتدا (موضوع) پر حکم لگاتے ہیں تو وہ
ہمیں معلوم ہوتا ہے

اگر کہو کہ موضوع متصور ہے تو پھر لا یتصور والا اس پر صحیح نہیں ہے پھر تو
لا یتصور نہیں کہہ سکتے،

ملا حسن نے اسکا جواب دیا ہے جواب سے پہلے ایک تمہید سمجھو
کہ ایک شئے ہے پہلے ہمیں اس کا علم نہیں ہوتا پھر جب اس شئے کی صورت ذہن میں
آتی ہے تو اس کا علم آتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں یا تو شئے کی ذاتیات ذہن میں حاصل
ہوتی ہیں یا تو شئے کی عرضیات ذہن میں حاصل ہوتی ہیں

اگر ذاتیات ذہن میں حاصل ہوں تو اسکی بھی دو قسمیں ہیں اسی طرح اگر
عرضیات ذہن میں داخل ہوں تو اسکی بھی دو قسمیں ہیں

اگر ذاتیات ذہن میں گئے اور حاصل ہوئے پھر دیکھیں گے کہ شئے کیلئے مرآۃ بنتے ہیں
یا نہیں اگر مرآۃ بنایا تو اسے تصور بالکنہ کہتے ہیں جیسے، انسان کی ذاتی حیوان ناطق
ہمارے ذہن میں گیا اور حیوان ناطق انسان کیلئے مرآۃ بنایا تو ہمیں انسان کا
تصور بالکنہ آیا تو تصور بالکنہ ہمیشہ نظری کا ہوتا ہے اور مرکب کا ہوتا ہے،

اب اگر شئے کی ذاتیات ذہن میں گئیں اور شئے کیلئے مرآۃ نہیں بنایا تو اسے
تصور بکنہہ کہتے ہیں، جب شئے کی ذاتیات ذہن میں گئیں ان کو شئے کیلئے مرآۃ نہیں
بنایا تو ملحوظ اور مقصود ہو گئے۔ اگر مرآۃ بنائیں تو پھر یہ ملحوظ ہونگے لیکن مقصود
یہ نہیں ہونگے بلکہ مقصود وہ ہوگا جسکی یہ ذاتیات ہیں تو اس وقت یہ ملحوظ
بالذات ہونگے مقصود بالعرض ہونگے لیکن مقصود بالذات وہ ہوگا جسکی یہ
ذاتیات ہیں جیسے حیوان ناطق انسان کی ذاتیات ہیں تو ہم نے حیوان ناطق
کو انسان کیلئے مرآۃ بنایا تو اس وقت حیوان ناطق ملحوظ بالذات ہیں لیکن
مقصود بالعرض ہیں کیونکہ یہ واسطہ ہیں اور مقصود بالذات انسان ہے

ہاں اگر شئ کی ذاتیات ذھن میں جائیں اور ان کو شئ کیلئے مرآۃ بنائیں، تو اس وقت بھی ذاتیات ملحوظ اور مقصود ہونگے۔ تصور بکنھہ بسیط کا ہوتا ہے اور تصور بالکنہ مرکب کا ہوتا ہے

اگر عرضیات ذھن میں گئے تو اسکی بھی دو قسمیں ہیں کہ ایک عرضیات ذھن میں گئے پھر دیکھیں گے کہ مرآۃ بنایا یا نہیں اگر انہوں نے شئ کیلئے مرآۃ بنایا تو اسے تصور بالوجہ کہتے ہیں جیسے ضاحک انسان کیلئے عرض ہے جب ضاحک ذھن میں گیا اور ہم نے انسان کیلئے مرآۃ بنایا تو ہمیں انسان کا تصور بالوجہ آگیا، تصور بالوجہ بھی نظری کا ہوتا ہے۔ اگر عرضیات ذھن میں گئے لیکن شئ کیلئے مرآۃ نہیں بنایا تو اسے تصور بوجھہ کہتے ہیں

(ج) جواب اب سوال کا جواب دیتے ہیں کہ ماتن نے جو کہا لا یتصور کہ اللہ تعالیٰ متصور نہیں ہے اس نے تصور بالکنہ اور بکنھہ کی نفی کی ہے کہ اللہ تعالیٰ متصور بالکنہ بھی نہیں ہے اور بکنھہ بھی نہیں ہے۔ باقی رہا تصور بوجہہ کی نفی نہیں ہے، کیونکہ تصور بالوجہ عرضیات سے ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اسم اللہ کی تعریف کرتے ہیں کہ واجب الوجود مستجمع لجمیع صفات کمالیہ اب یہ کلیات ہیں عرضیات ہیں ہماری عقل ان کلیات کا ادراک کرتی ہے اور یہ ایسی کلیات ہیں جن کا فرد ایک خارج میں بھی ہے۔

(قولہ) اما الاول فقد ظھر بطلانہ بما مر من البطال) الخ،

ا۔ گویا کہ ماتن نے دو دعوی کیئے ایک دعوی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متصور بالکنہ نہیں ہے دوسرا دعوی کہ اللہ تعالیٰ متصور بکنھہ نہیں ہے۔

اما الاول سے شارح پہلے دعوی پر دلیل دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جو متصور بکنہ نہیں ہے اس کا بطلان ظاہر ہو چکا ہے کہ ماقبل اجزاء حقیقیہ کو باطل کیا کہ اللہ تعالیٰ کے اجزاء حقیقیہ نہیں ہیں تو تصور بالکنہ بھی باطل ہوگیا کیونکہ تصور بالکنہ اجزاء حقیقیہ سے ہوتا ہے تو جب واجب تعالیٰ کے اجزاء

حقیقیہ باطل ہیں تو پھر واجب تعالیٰ کا متصور بالکنہ ہونا بھی باطل ہوگیا،

(واما الثانی فان الوجود الخاص للواجب وتشخصہ الخ)

اب یہاں سے دوسرے دعوی پر دلیلیں دو دیتا ہے ایک دلیل عام ہے دوسری

دلیل خاص ہے اس سے پہلے چند تمہیدیں سمجھو

(تمہید 1) ایک ہوتی ہے شئے کی ماہیت جسے کہتے ہیں ما بہ الشئ ھو ھو اسے

حقیقت بھی کہتے ہیں دوسرا ہوتا ہے شئے کا وجود تیسرا ہے شئے کا تشخص،

جب شئے کی حقیقت آجائے تو شئے آجاتی ہے جیسے انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے

تو جب حیوان بھی آگیا ناطق بھی آگیا تو انسان بھی آگیا جس طرح چار دیواریں

اور چھت آگئے تو بیت آگیا تو جب شئے کی حقیقت آئے تو شئے کا وجود نہیں آتا

لیکن جب وجود آجائے شئے کا تو پھر وجود سے موجود مشتق کرکے اس کا شئے پر

حمل کرتے ہیں جیسے الانسان موجود تو جب حیوان اور ناطق آگیا تو انسان

آگیا یہ نہیں کہتے ہیں کہ انسان کا وجود آگیا کیونکہ انسان کی حقیقت میں

وجود نہیں ہے صرف حیوان ناطق ہے تو جب شئے کی ذاتیات آجائیں تو شئے کی

ذات آجاتی ہے شئے کا وجود نہیں آتا

تیسرا ہے شئے کا تشخص تو تشخص شئ کا شئ کو جمیع ما عدا سے امتیاز دیتا ہے،

تو تشخص سے امتیاز آجاتا ہے کہ حقیقت وجود کے علاوہ جب شئے متشخص ہوجاتی ہے

تو پھر اپنے جمیع ما عدا سے ممتاز ہوجاتی ہے

(خلاصہ تمہیدی مقدمہ) کہ ایک ہے ممکنات کی حقیقت وجود اور تشخص ایک ہے

واجب تعالیٰ کی حقیقت وجود اور تشخص، پھر ممکنات کی حقیقت وجود اور تشخص

علیحدہ علیحدہ ہیں کہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے لیکن وجود نہیں ہے

جیسے تیرے بچے نہیں ہیں کیونکہ تیرے پاس بچے بنانے والی مشین نہیں ہے تو جب

تیرے بچے آئیں گے تو وہ بھی انسان ہونگے لیکن اب موجود نہیں ہیں اب صرف

حقیقت موجود ہے تشخص شئے کو لگتا ہے تو پھر وہ شئے متشخص ہوجاتی ہے

تو ممکنات کی حقیقت وجود اور تشخص غیر غیر ہوتے ہیں
واجب تعالیٰ کا وجود خاص اور تشخص واجب تعالیٰ کی ذات کا عین ہیں یہ آگیا ایک تمہیدی مقدمہ،

(2) دوسرا تمہیدی مقدمہ، ایک ہیں شئے کے تشخصات خارجی تو تشخصات خارجیہ وہ تشخصات ہیں جن پر آثار مرتب ہوتے ہیں جن پر خارجی آثار مترتب ہوتے ہیں اور وہ شئے کو جمیع ماعداہ سے ممیز دیتا ہے
دوسرے ہیں شئے کے تشخصات ذھنی یہ وہ ہیں جن پر ذھن کے آثار مترتب ہوتے ہیں،

(3) تیسرا تمہیدی مقدمہ، جب شئے ذھن میں جاتی ھے تو شئے کے خارجی تشخصات ذھن میں نہیں جاتے عقل تشخصات سے ماھیت کو مجرد کرتا ھے نفس ماھیت من حیث ھی ھی ذھن میں جاتی ہے پھر ذھن میں تشخصات لگتے ہیں جو خارجی تشخصات کے مماثل ہوتے ہیں پھر علم آتا ھے،
تو کوئی شئے بھی تشخصات خارجیہ کے ساتھ ذھن میں نہیں جاتی کہ جسطرح پہاڑ کا تصور کریں اور وہ خارجی تشخصات کے ساتھ ذھن میں جائے تو ذھن پھٹ جائے گا یا اسی طرح پانی کا تصور کریں اور وہ خارجی تشخصات کے ساتھ ذھن میں جائے تو ذھن ڈوب جائے گا

تو دعوٰی یہ تھا کہ واجب تعالیٰ متصور بکنہہ نہیں ھے کہ واجب تعالیٰ خود ذھن میں حاصل ہو تو یہ بھی محال ھے جسطرح اللہ تعالیٰ متصور بالکنہ نہیں ھے کیونکہ تصور بالکنہ اجزاء سے ہوتا ھے حالانکہ واجب تعالیٰ کے اجزاء نہیں ہیں انکا ابطال گزر چکا ھے لھذا متصور بالکنہ ہو یہ بھی باطل ھے،
اب ھے کہ اللہ تعالیٰ متصور بکنہہ نہیں ھے کہ واجب تعالیٰ کی ذات خود ذھن میں حاصل ہو تو یہ بھی محال ھے کیونکہ واجب تعالیٰ کا وجود اور تشخص ذات کا عین ہیں حقیقت کا عین ہیں اب اگر واجب تعالیٰ کی ذات

ذھن میں حاصل ہو تو پھر تشخص اور وجود بھی ذھن میں حاصل ہونگے اور یہ بات
مسلم ہے کہ خارجی تشخصات ذھن میں حاصل نہیں ہوتے کیونکہ آگ اپنے خارجی
تشخصات کے ساتھ ذھن میں حاصل ہو تو ذھن جل جائے گا کیونکہ احراق اس کا
اثر سے ہے تو یہ بات مسلم ہے کہ خارجی تشخصات ذھن میں حاصل نہیں ہوتے
تو اب اگر اللہ تعالیٰ کی ذات خود ذھن میں حاصل ہو تو پھر تشخصات بھی ذھن
میں حاصل ہونگے کیونکہ تشخص ذات کا عین ہے
تو جب ممکنات کے تشخصات ذھن میں حاصل نہیں ہوتے کہ جب ان کا
تصور کرتے ہیں تو عقل نفس ماھیت کو تشخصات خارجیہ سے تجرید کرتا ہے
تو پھر نفس ماھیت ذھن میں حاصل ہوتی ہے، تو پھر واجب لذاتہ اس
کا تشخص بطریق اولیٰ ذھن میں حاصل نہیں ہوگا تو پھر واجب کی ذات بھی
ذھن میں حاصل نہیں ہوگی واجب کی حقیقت ذھن میں حاصل نہیں ہوگی
کیونکہ تشخص ذات کا عین ہے عقل ذات کو تشخص سے تجرید نہیں کرسکتا
ھاں ممکنات کے تشخصات سے ان کی حقیقتوں کو تجرید کرسکتا ہے کیونکہ وہ
غیر غیر ہیں ممکنات کا تشخص اور ان کی حقیقت غیر غیر ہوتے ہیں،
خلاصہ کہ اللہ تعالیٰ متصور بکنھہ نہیں ہے کیونکہ اگر واجب تعالیٰ کی ذات خود
ذھن میں جائے پھر تشخص بھی ذھن میں حاصل ہوگا کیونکہ تشخص ذات
کا عین ہے تجرید نہیں کرسکتا تو واجب تعالیٰ کی ذات ذھن میں حاصل
ہو تو اس کا مقتضی بھی حاصل ہوگا اور بات مسلم ہے کہ تشخصات ذھن میں
حاصل نہیں ہوتے،

دلیل عدم سے ثابت ہوا کہ واجب تعالیٰ متصور بکنھہ نہیں ہے۔

(فان الواجب بالذات یکون غنیا بالذات الخ)

اب یہاں سے دوسری اور خاص دلیل ذکر کرتا ہے، دعویٰ یہ ہے کہ واجب
تعالیٰ متصور بکنہہ نہیں ہے متصور بکنہہ یعنی شئے خود ذہن میں چلی جائے،
دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات خود ذہن میں حاصل ذہن میں متشخص ہو
تو اسے ذہن میں بھی تشخصات لگیں گے کیونکہ جو بھی ذہن میں حاصل ہوگا
اسے ذہنی تشخصات لگتے ہیں

اب ہم پوچھتے ہیں کہ تشخص ذہنی تشخص خارجی کا عین ہے یا غیر
اگر خارجی تشخص کا عین ہو تو پھر ذات ذہن کی طرف محتاج ہوگی ذہنی تشخصات میں
تو اگر خارجی تشخصات کا عین ہو تو پھر محل کی طرف احتیاج لازم آئے گی
تو پھر واجب واجب نہیں رہے گا ممکن ہوگا کیونکہ احتیاج ممکن کا خاصہ ہے
پھر ممکن علت فاعلیہ کی طرف محتاج ہوتا ہے تو پھر واجب تعالیٰ علت فاعلیہ
کی طرف محتاج ہوگا حالانکہ واجب تعالیٰ لذاتہ علت فاعلی کی سے مستغنی ہے
اگر تشخص ذہنی تشخص خارجی کا عین نہ ہو غیر ہو تو پھر ایک شئے کے دو
تشخص لازم آئیں گے اور یہ باطل ہے، کیونکہ خارجی تشخص شئے کا شئے کو جمیع ماعدا
سے امتیاز دیتا ہے، اب اگر کہو کہ اس نے شئے کو جمیع ماعدا سے امتیاز دیا ہے،
تو پھر تحصیل حاصل کی لازم آئے گی جو تشخص خارجی سے حاصل ہوا پڑا ہے
وہی تشخص ذہنی سے حاصل ہو رہا ہے اور یہ تحصیل حاصل ہے اور یہ باطل ہے
اگر کہو تشخص ذہنی نے شئے کو جمیع ماعدا سے امتیاز نہیں دیا تو پھر یہ تشخص ہی
نہیں ہوگا کیونکہ تشخص وہ ہے جو شئے کو جمیع ماعدا سے امتیاز دے دے،
لھذا ثابت ہوا اللہ تعالیٰ متصور بکنہہ نہیں ہے

(۱۴) (فان قلت لامضايقة اذا كان احدهما خارجياً)

اب یہاں سے ایک سوال نقل کیا اور جواب ذکر کرتے جا رہا ہے کہ یہ سوال ماقبل سے متفرع ہو رہا ہے ماقبل کیا تھا کہ اگر واجب تعالیٰ کی ذات خود ذہن میں حاصل ہو تو اسے ذہنی تشخصات لگیں گے اب ہم تم سے پوچھتے ہیں کہ ذہنی تشخصات خارجی تشخصات کا عین ہیں یا مغائر، اگر کہو عین ہیں تو پھر محل کی طرف احتیاج لازم آئے گی پھر واجب واجب نہیں رہے گا ممکن ہوگا کیونکہ ممکن کا خاصہ ہے احتیاج پھر ممکن علت فاعلیہ کی طرف محتاج ہوتا ہے تو پھر واجب تعالیٰ علت فاعلیہ کی طرف محتاج ہوگا حالانکہ واجب تعالیٰ علت فاعلیہ سے پاک ہے،

اگر کہو غیر ہے تو پھر ایک شئے کے دو تشخص لازم آئیں گے جو کہ باطل ہے،

اعتراض) اعتراض دوسری شق کو لے کر کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ ایک شئے کے دو تشخص تب باطل ہیں کہ وہ دونوں تشخصات ایک جنس سے ہوں کہ دونوں تشخص ذہنی ہوں یا دونوں خارجی ہوں تب ایک شئے کے دو تشخص باطل ہیں، اور اگر ایک شئے کے دو تشخص ہوں اور وہ دونوں تشخص دو مختلف جنسوں سے ہوں کہ ان دو تشخصات میں سے ایک تشخص خارجی ہو دوسرا ذہنی تو اس وقت ایک شئے کے دو تشخصات ہوں وہ دو مختلف جنس سے ہوں تو یہ باطل نہیں ہے،

تو جو باطل ہے وہ لازم نہیں آرہا جو لازم آرہا ہے وہ باطل نہیں ہے تو لازم آرہے ہیں دو تشخص اور وہ دو تشخص ایک جنس سے نہیں ہیں، دو مختلف اجناس ہیں ایک تشخص خارجی ہے ایک تشخص ذہنی ہے

(قلت تشخص الشئ عبارة عما يفيد الامتياز الخ)

اب یہاں سے ملا حسن اعتراض کا جواب دیتا ہے کہ تم نے کہا ایک شئے کے دو تشخصات ہوں اور وہ دو تشخصات دو مختلف اجناس سے ہوں تو جائز ہے کوئی حرج نہیں،

آپ نے تشخص کا معنی ہی نہیں سمجھا، تشخص یہ ہے کہ جو معروض اس کے جمیع ما عدا سے امتیاز دے آگے عام ہے جمیع ما عدا

کلی ہوں یا جزئی ہوں پھر جزئی عام ہے خارجی ہو یا ذہنی ہو مثلاً زید کا جو خارجی تشخص ہے وہ زید کو عمر، بکر سے امتیاز دے رہا ہے اور زید کو کلی یعنی انسان سے بھی امتیاز دے رہا ہے تو اس ٹھیک لھذا ہم پوچھتے ہیں جب کسی شئے کو خارجی تشخص جمیع ماعدا سے امتیاز دے پھر جب وہ شئے ذھن میں حاصل ہوگی تو اسے ذہن میں بھی تشخصات لگیں گے۔
تو ہم پوچھتے ہیں کہ یہ تشخص ذھنی اس شئے کو جمیع ماعدا سے امتیاز دیتا ہے یا نہیں اگر یہ ذھنی تشخصات بھی ذھنی شئے کو جمیع ماعدا سے امتیاز دیتا ہے تو پھر تحصیل حاصل کی لازم آئے گی جو کہ باطل ہے کیونکہ تشخص خارجی نے جمیع ماعدا سے امتیاز دیا ہوا ہے اب تشخص ذھنی کا جمیع ماعدا سے امتیاز دینے کی ضرورت نہیں ہے اور اگر ذھنی تشخص شئے کو جمیع ماعدا سے امتیاز نہ دے تو پھر یہ تشخص ہی نہیں کیونکہ تشخص وہ ہوتا ہے جو شئے کو اس کے جمیع ماعدا سے امتیاز دیتا ہے۔

(وح بظہر فساد ما زعم البعض منہ ان یکون الواجب الخ)
اب یہاں سے ملا حسن حمد اللہ کا رد کرتا ہے تو حمد اللہ نے کہا تھا کہ جو تم نے کہا کہ واجب تعالیٰ خارجاً بھی بسیط ہے اور ذہناً بھی بسیط ہے تو اس پر جو دلیل چلائی جاتی ہے اس سے واجب تعالیٰ کی بساطت خارجی تو ثابت ہوتی ہے لیکن بساطت ذھنی ثابت نہیں ہوتی ہو سکتا ہے ذھن میں واجب تعالیٰ کے اجزاء حاصل ہوں اور ان اجزاء کو ذھنی تشخص لگے گا۔ جائز ہے کہ واجب تعالیٰ وجود خارجی اور تشخص خارجی کے اعتبار سے واجب بالذات ہو اور ذھنی تشخصات کے اعتبار سے ممکن بالذات ہو تو جو ہم نے ماقبل کہا کہ شئے واحد کے دو تشخص نہیں ہو سکتے ایک شئے کے دو تشخص ہوں یہ باطل ہے آگے عام ہے یہ دو تشخص ایک جنس سے ہوں یا دو مختلف جنس سے ہوں باطل تو اس سے حمد اللہ کا رد بھی آ گیا تم نے جو واجب تعالیٰ کے دو تشخص بنائے

نے جو پیچھے ملا حسن نے دلیل دے کر نتیجہ نکالا

ہیں ہم پوچھتے ہیں یہ دوسرے تشخص ذہنی واجب تعالیٰ کو جمیع ما عدا سے امتیاز دیتا ہے یا نہیں اگر دیتا ہے تو تحصیل حاصل کی لازم آئے گی جو محال ہے اگر امتیاز نہیں دیتا تو پھر تشخص ہی نہیں ہے تو محمد اللہ نے کہ واجب تعالیٰ ذہن میں ممکن بالذات ہو تو کوئی حرج نہیں کیونکہ عقیدہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کی ذات خارج میں واجب بالذات ہے خارج میں واجب بالذات ممکن بالذات نہیں ہے تو جو ہم نے کہا ہے اس محمد اللہ کا رد بھی آگیا۔

(۱۲) پیچھے خان خلت سے ایک سوال کیا تھا تو اس لیے ملا حسن نے کہا دلیل دے کے نتیجہ نکالا کہ ایک تشخص کے دو تشخص نہیں ہو سکتے یہ پہلے آگیا، پھر خان خلت سے اعتراض کہ تشخص واحد کے دو تشخص ہو سکتے ہیں جب تشخص کی جنس مختلف ہو ایک تشخص کے دو تشخص نہیں ہو سکتے جب جنس واحد ہو ایک تشخص ذہنی ہو دوسرا خارجی ہو یہ ہو سکتے ہیں کوئی حرج نہیں زید خارج میں ہے تشخص خارجی لگا ہوا ہے زید کو ذہن میں تصور کیا تو ذہنی تشخص لگ گیا یہ دو تشخص ہیں زید کے، ہاں محال یہ ہے کہ ایک جنس کے تشخص، دونوں تشخص خارجی شئے واحد کے یا دونوں تشخص ذہنی شئے واحد کے یہ باطل ہے) کیونکہ جمیع ما عدا سے امتیاز دیتا ہے یا نہیں اگر دیتا ہے تحصیل حاصل ہے نہیں دیتا تو تشخص ہی نہیں دلیل چلائی، تو اس نے اعتراض کیا تھا کہ اگر تشخص کی جنس مختلف ہوں تو ایک شئے کے دو تشخص ہو سکتے ہیں خان خلت سے یہ سوال شروع کیا کہ تشخص واحد کے دو تشخص نہیں ہو سکتے۔

(نعم تعدد التشخصات الذهنية او الخارجية او المختلطة)

تو نعم سے خان خلت والے نے کہا کہ ایک شخص کے دو تشخص ہو سکتے ہیں اسکا منشاء غلطی کیا ہے منشا غلطی یہ ہے کہ ایک ہے ذہنی تشخص متعدد ہیں ایک ہے خارجی تشخص متعدد ہیں دوسرا یہ کہ خارجی نے ذہنی پہ متعدد ہے، ذہنی تشخص یہ ہے کہ زید تیرے ذہن میں ہے اس کو ایک تشخص لگا ہوا ہے، دوسرے کے ذہن میں ہے اور تشخص لگا ہوا ہے ہے تو زید، اٹھارہ بندوں کے ذہن میں جو ہو گا تشخص سا تھ لگے گا ہر ایک کے یہ تعدد ہے

یا خارج میں ہے زید، عمر، بکر تو تشخصات بھی متعدد ہیں ہے تو انسان کے افراد
انسان زید میں بھی ہے عمر میں بھی، بکر میں بھی ہے یہ تشخصات کا تعدد ہے خارجی
تعدد ہے اب یہ تین قبیلتیں سے ہے، اب اس کو غلطی یہ لگی اس نے سمجھا زید جو
خارج میں ہے وہ ذہن میں گیا زید کو تشخصات لگے ملا حسن کہتا ہے تشخصات
زید کو نہیں لگے بلکہ ماہیت کو لگے ماہیت جو خارج میں زید کے ضمن میں ہے
انسان اس کو لگا ہوا ہے تو زید ذہن میں گیا زید کے ذہن کے ضمن میں انسانیت
ہے یہ کلی ہے وہ ذہنی تشخص ماہیت کو لگا ہے تو اس نے سمجھا شئے واحد کے دو
تشخص ہیں، جو تشخص خارجی لگا ہے وہ ماہیت کلی کو لگا ہوا ہے جو ذہن میں تشخص
لگا ہے وہ زید کو نہیں لگا جو خارج میں ہے بلکہ اسکی ماہیت کلی کو لگا ہے ذہن میں
اب یہ تعدد نہیں بلکہ ان میں ایک ماہیت ہے افراد میں متعدد ہے خارج میں جو افراد
ہیں ان کے ضمن میں ہے وہ خارجی کی ماہیت جب ذہن میں جاتی ہے تب تشخص
لگتا ہے وہ ماہیت کلی کو لگا ہے نہ کہ زید کو اسی طرح خارج میں جو افراد ہیں
انسان کے تو ہر ہر فرد کے ضمن میں وہ ماہیت ہے تو وہ تشخص اس ماہیت کو
لگا ہوا ہے تو شئے واحد کے دو تشخص نہیں ہیں بلکہ ماہیت کلی کے ہیں،
اور جو تشخص لگا خارج میں تو یہ تشخص اس تشخص کا جو ذہن میں لگتا ہے اس کا
مغائر ہے،

اب تم الحمد شریف پڑھتے ہو مثلاً بیس بندے ہیں انہوں نے الحمد شریف پڑھی
یا لاکھ مرتبہ پڑھی اور ایک آدمی ہے اس نے ایک بار پڑھی پھر پڑھی، پھر
وہ کہتا ہے میں نے سو الحمد شریف پڑھی ہے حالانکہ یہ تو ایک ہی الحمد
سو کس طرح بنتی ہے یعنی ایک مرتبہ پڑھی اس کے ذہن کے ساتھ قائم ہوئی تشخص لگے
دوسری مرتبہ پڑھی اور تشخص لگا تو یہ تشخص ثانی پہلے تشخص کا مغائر ہے
تو تعدد وضع تو غیری ہوتا ہے تو مغایرت آتی ہے تو تعدد آتا ہے اگر
مغایرت پہلے نہ ہو تو تعدد ہو نہیں سکتا، دس مرتبہ جو الحمد پڑھی

ہر بار اس کو ایک وضع لگتی ہے ایک تشخص لگا۔ پھر دوسری مرتبہ پڑھی اس کو اور تشخص لگتا ہے پہلے والا دوسرے کے مغائر ہے اور تیسرا اور دوسرا مغائر ہے تو اس کا یہ مطلب ہے کہ خود زید کو تشخص نہیں لگا کہ خارج میں بھی زید کو ذہن میں بھی زید کو اب دو تشخص ایک زید کے ہو گئے تو کہتا ہے خارج میں بھی ماھیت کو لگا ہوا ہے اور ذہن میں جو ہے وہ بھی ماھیت کو لگا ہوا ہے اور ایک تشخص ہے، اور ہر ایک تشخص متغائر ہے اور ایک دوسرے سے امتیاز دیتا ہے۔

(یعقل بالطبا لع الکلیہ) تشخصات جو متعدد ہوتے ہیں طبیعت ایک ہوتی ہے لیکن بالعرض پھر متعدد ہوتی ہے، تشخص جو متعدد بنتے ہیں پھر اسی وجہ سے طبیعت پہ بھی ان میں بھی تعدد ہوتا ہے اس لئے جمع کہا، لیکن یہ اعتباری تعدد ہوتا ہے

(فان قلت فھذا البیان ینفی سبیل حصول الاشیاء من الخارجیۃ الخ)

اب کیا ہے فان قلت تو فاء کو ذکر کیا تو کبھی کہتے ہیں فان قلت یا ان قیل، تو یہ جو فا لائے ہیں اس سے پتہ چلتا ہے یہ سوال ماقبل سے پیدا ہوا ہے، تو پیچھے تو باتیں ذکر کی ایک یہ کہ کوئی شئے تشخصات خارجیہ کے ساتھ ذہن میں نہیں جاتی

دوسری بات یہ کہ شخص واحد کے دو تشخص نہیں ہو سکتے،

اب سوال یہ ہے کہ ان دو باتوں کے بعد ظاہر یہ پتہ چلتا ہے کہ فان قلت سے جو اعتراض ہے وہ پہلے بات سے ہے کہ کوئی شئے تشخصات خارجیہ کے ساتھ ذہن میں نہیں جا سکتی، اب یہ ہے کہ سوال ان دونوں پر متفرع ہے

تو اب سوال ہو گیا کہ ہمیں جو علم آتا ہے شئے خارجی کا علم کیسے آتا ہے؟ کیونکہ تم کہتے ہو شئے اپنے تشخصات کے ساتھ ذہن میں نہیں جاتی، اور اسی طرح اگر شخص واحد کے دو تشخص نہیں ہو سکتے تو علم کیسے آتا ہے؟ کیونکہ مذھب ہیں دو ایک ہے حصول الاشیاء بانفسہا ان کے نزدیک شئے خود ذہن میں جاتی ہے دوسرے حصول الاشیاء باشباحھا ان کے نزدیک شئے کا شبہ جاتا ہے خود نہیں جاتی تشخص کے ساتھ، تو حق مذھب حصول الاشیاء بانفسہا کا ہے۔

کہ آپ نے کہا کوئی شئے خارجی تشخص کے ساتھ ذھن میں نہیں جاتی ہے ایک شخص کے دو تشخص نہیں ہو سکتے، تو پھر علم کا کوئی رستہ نہیں ہوگا، حق مذھب پر تو جو شئے ہے وہ تشخصات کے ساتھ جاتی ہے آپ کہہ رہے ہیں نہیں جاتی تو علم کیسے آئے گا اور دوسرا یہ کہ ایک شخص کے دو تشخص نہیں ہو سکتے خارجی ذھنی جائد علم زید کا جب علم آیا تو زید اگر خارج میں ہے تو خارجی علم اگر ذھن میں ہے تو ذھنی علم آپ نے جو کہا دو تشخصات نہیں ہیں شخص واحد کے تو پھر علم کیسے آئے گا، یہ تھا سوال،

ج (کلت سبیل العلم) اس سے جواب دیتا ہے علم کا حصول جو آپ نے بتایا ہے ان میں بند نہیں ہے علم کے طریق ہیں، ایک ہے علم یعنی علم آتا ہے تصور بالکنہ اور تصور بالوجہ، تصور بالوجہ یہ ہوتا ہے کہ شئے کے عوارضات مختصہ ذھن میں جاتے ہیں، اس سے شئے کا علم آتا ہے جیسے انسان کا کاتب ضاحک سے تصور یہ خاصہ ہیں تو جب خاصہ کا علم آیا تو شئے کا علم آگیا دوسرا ہے تصور بالکنہ شئے کی حقیقت یعنی ماھیت کلی ذھن میں جاتی ہے تو تشخصات خارجی نہیں ہوتے، تو پھر عقل تجرید کرتا ہے تشخصات کو شئے خارجیہ سے پیچھے رہ جاتی ہے ماھیت مجردکلی تو وہ ذھن میں جاتی ہے ذھن بھی مجرد تو مجرد شئے مجرد کو قبول کرتی ہے پھر یہ ماھیت کلی جو ذھن میں جاتی ہے پھر ذہنی تشخصات لگتے ہیں جو خارجی کے مماثل ہوتے ہیں اس سے خارجی شئے کا علم آجاتا ہے تو پیچھے کہا تھا تشخصات کا تعدد طبیعت کو تشخص لگتا ہے شخص کو نہیں لگتا، یہ طبیعت ہوتی ہے کلی

اب پھر وہ سوال تو باقی رہا حصول الاشیاء بالفنہا کا مذہب پر کہ شئے تشخصات کے ساتھ جاتی ہے ذھن میں تو ذھن میں بھی تشخصات ہوتے ہیں خارج میں بھی تو جب تشخصات جا ہی نہیں سکتے یا ایک شئے کہ دو تشخص ہو ہی نہیں سکتی تو پھر اس کے علم کا حق مذھب پر کوئی طریق ہی نہیں ہے یہ حق مذھب سرے سے باطل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک تو ہم ٹھیکہ نہیں لے رکھا باقی حتی الامکان جتنا کوشش ہوگی

ہم مذہب کا دفاع کرینگے اصل یہ ہے کہ حصول الاشیاء کے مذہب پر دو دلیلیں
ہیں دو معنی ہیں ایک یہ ہے کہ خود تشخصات کے ساتھ ذہن میں گئے دوسرا
تشخصات ذہن میں نہیں گئے ان سے تجرید ہے بلکہ ماہیت کلی ذہن میں گئی۔
اب جو ذہن میں گئی اس کو تشخصات ذہنی لگ گئے جو خارجی کے مماثل ہیں
تو اب علم آگیا۔ اگر یہی تاویل ہو تو مذہب باطل ہوتا ہے تو جتنا ممکن
ہو ان کا مذہب کو بچایا جائے تاکہ مذہب محفوظ رہے تو حتی الامکان ہم
ان کے مذہب کی حفاظت کرینگے تو مراد اسکی یہ ہے کہ حقیقت جاتی ہے تو خارج
میں بھی حقیقت کو تشخص لگتا ہے اور ذہن میں بھی حقیقت کلی کو لگتا ہے
وہ خارجی تشخص ہے یہ ذہنی تشخص ہے تو ذہنی تشخص بھی امتیاز دیتا ہے
شئے کو خارجی تشخص بھی امتیاز دیتا ہے جمیع ماعدا سے تو مغائر ہوتے ہیں
تو مماثل کہا تو مماثل شئے کا غیر ہوتا ہے چلو جی ترجمہ۔

(15) (وبقی مطالبتہ البرهان علی ان وجود الواجب وتشخصہ عین ذاتہ الخ)

تو پیچھے متن ذکر کیا لا یتصور کہ واجب تعالیٰ متصور نہیں ہے یہ تصور بکنہہ اور وجہ بکنہہ تو اسکی
بحث پیچھے آگئی تو آگے جاکے دو دلیلیں دیتا ہے ایک عام اور خاص۔ پھر عام کے دو مقدمے
ذکر کیئے ایک یہ ہے کہ وجود خاص اور تشخص خاص یہ واجب تعالیٰ کا عین ہیں یعنی ذات کا
دوسرا مقدمہ یہ تھا کہ کوئی شئے تشخص خارجی کے ساتھ ذہن میں نہیں جاتی۔
اب یہ جو کہا کہ وجود اور تشخص خاص یہ واجب تعالیٰ کا عین ہیں یہ مقدمہ نظری تھا،
حالانکہ ممکنات کا وجود اور تشخص یہ علیحدہ علیحدہ ہیں ذات سے۔ لیکن واجب تعالیٰ
کی ذات کا تشخص اور وجود یہ عین ہیں، اس پر دلیل نہیں دی تھی، کوئی کہہ دے کہ
ہم یہ تو مانتے ہیں کہ کوئی شئے خارجی تشخص کے ساتھ ذہن میں نہیں جاتی لیکن یہ نہیں
مانتے کہ وجود اور تشخص واجب تعالیٰ کی ذات کا عین ہیں۔ تو یہاں سے ملا حسن
اس مقدمہ کا اثبات کرتا ہے تو اس نے کہا وبقی مطالبۃ، مطالبہ تب ہے کہ کوئی
منع وارد ہو منع ہوتی ہے طلب دلیل علی مقدمۃ معینۃ تو برهان اور دلیل

اس پر کہ وجود اور تشخص عین ہیں ذات کا بیانہ یعنی دلیل اس پر کہ،
ہم تو کہتے ہیں کہ وجود اور تشخص یہ ذات واجب تعالیٰ کا عین ہیں مان لو اگر انکار کرو گے
تو ہم دلیل دینگے کہ مدعا کی نقیض نکال کر اس کو مقدم بنایا کہ اگر وجود اور تشخص یہ
ذات کا عین نہ ہو تو پھر تالی نکالا اما جزءًا او زائدًا، کہ تین شقیں نکلیں گی
کہ یہ تو عین یا جز، یا زائد، عین تو نہیں مانا یا جز ہے یا امر زائد جز ہو یہ بھی باطل
ہے کہ ترکیب لازم آتی ہے اور یہ لا بجزئہ سے باطل کرائے ہیں ہم پھر یا امر زائد،
کہ وجود تشخص ذات پر عین نہیں ہے جز بھی بلکہ امر زائد ہے پھر اس کے تین
احتمال ہیں، زائد جو ہے یا قائم ہے ذات کے ساتھ قیام یا انضمامی ہے، انضمامی قیام
یہ ہوتا ہے کہ ظرف اتصاف میں موصوف اور صفت موجود ہوتے ہیں جیسے الجسم اسود
تو سواد یہ منضم ہے اس کا وجود فی نفسہٖ ہے یا قیام انتزاعی قیام انتزاعی یہ ہوتا ہے
کہ ظرف اتصاف میں وجود صرف موصوف کا ہوتا ہے صفت کا عقل صرف انتزاع کر سکتی
وجود نہیں ہے کہ جیسے، السماء فوقنا، کہ آسمان کو ایک ھیئت لگی ہوئی ہے تو اس
اتصاف محل میں عقل فوقیت کا انتزاع کرتی ہے یا وجود تشخص ذات کے ساتھ
قائم ہوگا قیام یا انضمامی یا انتزاعی اب اگر قائم نہیں ہے یا امر منفصل ہوگا
کہ وجود اور تشخص ذات سے منفصل ہیں تو یہ باطل ہے کیونکہ وجود تشخص ذات تعالیٰ
کا ذات پر محمول ہوتا ہے جیسے الواجب موجودٌ یا متشخصٌ، یہ حمل ہو رہا ہے حمل
اتحاد کا چاہتا ہے تو امر منفصل یہ مبائن ہوتا ہے تو مبائن کا مبائن پر حمل محال ہے
اب فرماتے ہیں کہ وجود اور تشخص کو قیام سے تعبیر کرے گا، اگر قائم ہو تو جو شئے قائم
ہوتی ہے وہ اپنے قیام میں محتاج ہوتی ما قام بہٖ کی طرف تو اب اگر قائم ہوگی تو
وجود تشخص یہ قائم ہوگئے اور ذات یہ ما قام بہٖ تو یہ قیام احتیاجی کو مستلزم ہے
اور احتیاجی مستلزم ہے امکان کو تو وجود تشخص واجب تعالیٰ کا یہ ممکن بن
جائیگا قائم جو ہے تو پھر ما قام بہٖ اس کے قیام کی علت ہوگا کیونکہ
ممکن کیلئے علت چاہیئے ممکن علت کی طرف محتاج ہے تو پھر ہم

(لے اگر عین ہوں تو تقدم شئے الی نفسہ یہ دور ہے یہ بھی باطل)

پوچھتے ہیں علت نفس ذات ہے من حیث ھی ھی یا ذات موجود نفس ذات تو علت نہیں ہو سکتی کیونکہ علت تعالی جاتی ہے کہ وہ خود موجود ہو دوسرے کو وجود دے تو نفس ذات نہیں ہو سکتی کیونکہ علت میں وجود ضروری ہے وجود علت کا خاصہ ہے تو نفس ذات تو نہیں ہو سکتی اب علت ہوگی ذات موجود تو اب دو وجود نکل آئے ایک وجود مرتبہ علت میں جو پہلے ہے ایک وجود مرتبہ معلول میں جو مؤخر ہے تو ہم پوچھتے ہیں جو وجود مرتبہ علت میں ہے اور جو مرتبہ معلول میں ہے یہ عین ہیں یا غیر اگر عین ہیں تو تقدم شئے الی نفسہ لازم آئے گا اور اگر غیر ہوں تو پھر وہ وجود جو علت کے مرتبہ میں ہے پھر اس میں ہم کلام چلائیں گے تو مان لو وہ وجود شخص جو مرتبہ علت میں ہے وہ ذات کا عین ہے اگر نہ مانو غیر یا جز ہوگا یا امر زائد پھر تین احتمالات قائم منفما یا انتزاع یا امر انضمام اسی طرح آگے پر تسلسل لازم آئے گا یہ باطل ہے کیونکہ عینیت نہیں مانی تو لازم آیا۔ امر زائد منفصل تو یہ لازم آیا تو یہ لازم باطل ہے جب لازم باطل تو تعقیض باطل یہ نقیض مدعا کی ایک بات یہ بھی رہ گئی۔ علت یا تو نفس ذات ہوگی یا غیر ہوگی نفس ذات اس کا بطلان آگیا اگر غیر ہو یعنی غیر ذات باری تعالی کا وہ علت ہو قیام کی کہ غیر ہے وجود یا تشخص ذات کا یہ بھی باطل کیونکہ واجب واجب نہیں رہے گا

⑰ (ھذا اذا قری لا یتصور علی صیغۃ المجہول ولو قری علی صیغۃ المعلوم الخ)

پیچھے اصل متن جو آرہا ہے سبحانہ ما اعظم شانہ لا یحد و لا یتصور تو یہ جو توجیہ آگئی یہ جب مجہول پڑھا جائے۔

اب اگر اس کو لا یَتَصَوَّرُ یہ بھی پڑھا جا سکتا ہے جائز ہے یہ بھی ایک روایت ہے نسخہ نہیں ہے معلوم کے طریقے پر تو پھر اس کا معنی ہوگا کہ علم اللہ تعالی کا حصول صورت سے نہیں ہے مراد ہے اللہ تعالی کا علم حصولی نہیں ہے یعنی جسطرح ہماری صورتیں اترتی ہیں ذہن میں علم آتا ہے یہ حصول صورۃ الشئی فی العقل ہوتا ہے تو اللہ تعالی کا علم لیس بحصول صورۃ ، والارتسام ، تو فرمایا اب جب یہ پڑھا گیا لا یتصور تو پھر

ان سے دوسرے جو مذاہب ہیں انکار ہوتا ہے تو جیسے ارسطو اور شیخان تو یہ اس جانب گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم حصولی ہے نہ اللہ تعالیٰ کا علم تصور ہے نہ تصدیق یہ کیونکہ تصور اور تصدیق یہ حصولی علم سے ہیں باقی اللہ تعالیٰ کا علم حضوری ہے حصولی نہیں ہے اور ارتسام بھی نہیں کہ صورت اتری اور منتقش ہوگئی، شیخان اسکی اصطلاحیں ہیں ایک ہیں صحابہ میں، حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور ایک محدثین میں شیخین ہیں تو وہ امام بخاری، مسلم، ایک فقہاء میں حضرت امام اعظم ابوحنیفہ اور امام ابی یوسف اور ایک ہیں معقول میں شیخین ہیں، ابونصر فارابی، بوعلی سینا، یہ استاد ہیں باقی ان کے شاگرد ہیں

ولا ینکشف الغطاء عن وجہ المقصود

تو جس آیا ان یتصور کہ اللہ تعالیٰ کا علم حصول صورت سے نہیں ہے تو ملا حسن کہتا ہے کہ مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم حضوری ہے حصولی نہیں ہے تو اس روایت پر جو مقصود ہے وہ پورے طریقے سے منکشف نہیں ہوتا جتنے تک اس مسئلہ کو ذکر نہ کیا جائے تو کوئی یہ نہ کہے کہ یہ مقام اس مسئلے کا نہیں تھا تو اسکی تفصیل کی ضرورت پڑتی ہے ایک جگہ ہوتی ہے وہ جگہ مقصود کا انکشاف موقوف ہوتا ہے ایک بات پر جو مقصد بحث اس محل کی نہیں ہے بلکہ بحث اسکا اور ہے لیکن اس جگہ ذکر کرنا ضروری ہوجاتا ہے کیونکہ مقصود کی وضاحت تب ہوتی ہے اس لیئے کہتا ہے کہ یہ محل تو نہیں ہے لیکن مقصود سے پردہ بھی نہیں اٹھتا جتنے مسئلہ علم واجب تعالیٰ کو بیان نہ کیا جائے اگرچہ مقام اور ہے تو یہ مسئلہ چاہیئے تو یہ تھا علم کلام میں ہوتا اس جگہ اللہ تعالیٰ کی صفات کا ذکر ہے) اور یہ مسئلہ اہم مسائل سے ہے

اب اسکی قدر تحریرات سے اہمیت بیان کرتا ہے کہ اس سے عقلیں متحیر ہیں اور ملا حسن کہتا ہے آج تک کسی نے ایسی تقریر نہیں کی جو اذکیاء کے دل کو لگے اور ان کے دلوں نے قبول کیا ہو تو پھر کہتا ہے میں عاجز ہوں

اعتراف کرتا ہوں ہر باب میں عاجز ہوں لیکن اللہ کی توفیق سے اور
تائید سے ذکر کرتا ہوں ایسی تقریر جو ذہن صافی اس سے خوش ہونگے
صافی ذہن وہ ہوتا ہے جو وہم کی آمیزش سے پاک ہو اور بری والے افہام اسکی
طرف جلدی کرینگے پھر کہتا ہے میں نے جو بیان کیا مقام غریب تھا ہر جگہ اس بیان
کی نہ تھی تنگی مقام کی وجہ سے لھذا میں مختو اور ضروری بات ذکر کرونگا
جب اب اس نے کہا میں مختو ذکر کرونگا حالانکہ مسئلہ پہلے ہی گہرا اور عمیق ہے عقلیں
پہلے ہی متحیر ہیں تو اس مختو تقریر سے تحیر بڑھےگا مزید تو کہتا ہے نہیں بلکہ موضح
ہوگا ذکر ایسا ہوگا جو وضاحت کردیگا اور مقصود تک پہنچا دےگا کیونکہ توفیق اللہ
کی ساتھ ہے کیونکہ اس مسئلہ میں بہت سے لوگ بھٹکے ہوئے ہیں، لھذا اللہ تعالیٰ
کی ذات میں تفکر نہ کرو بلکہ آیات میں فکر کرو۔

(فنقول ان الاقسام العقلیہ)

اب کہا کہ عقلیں متحیر ہیں عقلوں کا تحیر کیا ہے یعنی تحیر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ
کو ازل میں علم ہے ممکنات کا اور ممکنات اس وقت ہیں ہی نہیں،
معدوم ہیں تو علم عالم اور معلوم کے درمیان میں نسبت ہے عالم تو ازل
میں ہے لیکن معلومات تو ازل میں نہیں ہیں معدوم ہیں تو پھر علم کا تعلق
معلوم کے ساتھ کیسے ہے وہ علم کیا شئے ہے علم منتسبین کا تقاضا کرتا ہے تو جتنے
تک عقل چلتی رہتی ہے عقلاء چلتے رہتے ہیں پھر ایک وقت آتا ہے ادھر عقل کی آواز
آتی ہے تڑاک تڑاک پھر گم ہوجاتی ہے، آواز نہیں آتی۔
تو عزما یا اقسام عقلی واجب تعالیٰ کے علم میں جو بالممکنات ہے پانچ ہیں، اور
مذاھب دس ہیں پھر بتائےگا کونسا مذھب حق ہے تو حق حق ہوجائیگا اور
باطل باطل ہوجائیگا پھر اس کے درمیان میں مقصود بھی واضح ہوجائیگا۔

69

(18) احتمالات العقلیہ الخمسۃ

اب پانچ احتمال عقلی جو ہیں وہ ذکر کرتے ہیں تو پیچھے ملا حسن نے ذکر کیا تھا عقلی احتمال پانچ ہیں اور دس مذاہب ہیں اور جو باطل ہیں ان کو باطل کرونگا اور حق کو ثابت کرونگا

اب یہ پانچ احتمال جو عقلی ہیں ان کا ذکر کرتا ہے اگرچہ احتمالات باطل کیوں نہ ہو ان کا ذکر کیا جاتا ہے تاکہ اچھی طرح وضاحت کے ساتھ مقصود حاصل ہو جائے

تو اب کہتا ہے اللہ تعالی کو جو علم ہے ممکنات کا تو ممکنات ازل میں تو نہیں تھے لیکن اللہ تعالی کی ذات کو ازل سے علم ہے تو یہ علم یا تو ذات کا عین ہے یا جزء ہے یا امر قائم ہے اب قیام یا انضمامی یا انتزاعی، منضم اور منضم الیہ کا وجود ہوتا ہے منضم الیہ اس کا اپنا وجود ہے اور منضم اس کا اپنا وجود ہے تو انضمام اتصاف ہے طرف اتصاف کے ساتھ تو دونوں کا وجود ہوگا جیسے، الجسم الاسود سیاہی جسم کے ساتھ منضم ہے لیکن دونوں کا وجود پایا گیا، جسم کا اپنا وجود ہے اور سیاہی اس کا بھی وجود ہے اور قائم ہے یا قیام انتزاعی، قیام انتزاعی میں طرف اتصاف میں موصوف تو ہے لیکن انتزاعی کا وجود نہیں ہے فی نفسہ وجود منشے کا ہے لیکن منشے کی حیثیت سے ہے اسکو منتزاع کر سکتے ہیں آسمان سے فوقیت کو منتزاع کر سکتے ہیں یہ نہیں ہے کہ آسمان جو خارج میں ہے تو فوقیت بھی اس کے ساتھ لپٹی ہوئی ہے بلکہ انتزاع ہو رہی ہے تو جو انتزاعی کا وجود ہے یہ انتزاع سے پہلے عین منشے کا وجود ہوتا ہے انتزاع کا بعد کی وجود ہوتا ہے لیکن وہ وجود اعتباری اور ذھنی ہوتا ہے تو یعنی حال یا قائم منضم یا انتزاع یا امر منفصل تو ہر ایک ایک کو باطل کرتا ہے، تو پہلا یہ تو عین ہے تو ان چار صورتیں یہ باطل ہیں اور ان سے پہلا جو ہے اسکا بطلان ذکر تا ہے کہ علم واجب تعالی کا ممکنات کے ساتھ جز ہو یہ باطل ہے کیونکہ ترکیب لازم آتی ہے کثرت تعدد واجبات لازم آتا ہے تو جس میں اجزاء ترکیب ہو ان میں حدوث ہوتا ہے تو اللہ تعالی کی جز بن عین نہیں ہے بلکہ وہ ذات سے بسیط ہے ذھنا وخارجا تو اس کا بطلان پہلے لا یجد میں کر دیا

واما الثانی، امر منفم۔ تو فرمایا اس کے بطلان پر دلیل دی ہے وہ مجھے سوجھی ہے
یعنی میری اپنی ہے، وہ یہ ہے کہ اگر علم واجب تعالیٰ کا امر منفم ہو ذات کے ساتھ
منفم ہو کیونکہ معلومات واجب تعالیٰ کے غیر متناہی ہیں، تو ماضویہ اور
مستقبلہ ماضی کی جانب لحاظ کریں بھی غیر متناہی معلومات ہیں اور اگر
مستقبل کی جانب لحاظ کریں پھر بھی غیر متناہی معلومات ہیں، تو معلومات جب
غیر متناہی ہیں تو پھر علوم بھی غیر متناہی ہونگے، علم ہے تو انضمامی تو انضمامات غیر متناہی
ہونگے ہو تو پھر علم واحد نہیں بنے گا واحد امر کلی امتیاز نہیں ہوگا جیسے انسان امر کلی ہے
تو اس میں زید، عمر، بکر سب افراد آگئے لیکن امتیاز نہیں ہے امتیاز آتا ہے کہ زید کا علیحدہ
علم ہو بکر کا علیحدہ اور عمر کا علیحدہ ہو تو امتیاز یعنی ایک معلوم کا دوسرے معلوم سے علم سے
امتیاز آتا ہے تو جب علم کا ایک معلوم کے ساتھ تعلق ہے اور دوسرے کا دوسرے کے ساتھ تو جب معلومات
غیر متناہی ہونگے تو ان کا علم بھی غیر متناہی ہوگا تاکہ امتیاز آئے، تو امور غیر متناہی
ماضویہ مستقبلہ یہ ہیں غیر متناہی بالذات نہ بالفعل لیکن علم ان معلومات کا وہ غیر
متناہی ہوگا بالعرض اور موجود ہونگے تو علم ہے صفت بالوصف موجود ہونگے خارج میں ہونگے
اور مترتب ہونگے نہ سلسلہ ممکنات کا مترتب ہے ایک معلول اول ہے پھر ثانی اس کو
کہتے ہیں سلسلہ نظام کائنات، آدم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے پہلے پیدا کیا پھر
ذریت اور اسی طرح سلسلہ ہے تو دادا پہلے پھر باپ یہ ترتیب ہے تو امور ہوں غیر متناہی
نے موجود ہوں بالفعل اور مترتب یہ تین چیزیں باطل ہیں کیونکہ اس پر براہین
ابطال تسلسل قائم ہیں اسکو برھان تضایف برھان تطبیق کہتے ہیں پھر آگے
ان کی تفصیل تو لیکن آئے گی کہ برھان تضایف کیا ہے برھان تطبیق کیا ہے
تو یہ شق باطل ہے کہ علم باری تعالیٰ کا ممکنات کے ساتھ وہ امر منفم ہو ذات کے
ساتھ یہ شق باطل ہے (سلسلۃ المعدات اربع عناصر پیدا کیے)
اب فرمایا کہ ایک نئے آجاتی ہے اور وہ دوسری کیلئے استعداد بنتی ہے وہ معد معد لہ
والا تعلق ہے معد جو فنا ہوتا ہے پھر معد لہ آجاتا ہے پھر اس میں استعداد

معد پر استعداد ہے اور معد لہ پر فعلیت ہے جب معد لہ آجاتا ہے تو معد فنا ہو جاتا ہے

ہے وہ فنا ہو تا ہے تو اور آجاتا ہے اس کو کہتے ہیں تقدم تاخر طبعی، جیسے اللہ تعالیٰ نے ایک شے کو پیدا کیا وہ دوسری کی استعداد تھی پھر وہ پہلی فنا ہوئی دوسری آگئی یہ دوسری تیسری کی استعداد تھی اسی طرح آگے سلسلہ ہے تقدم تاخر ترتیب طبعی ہے جیسے پانی ہے منی، منی میں استعداد تھی خون کی پھر وہ خون بن گئی منی فنا ہو گئی پھر خون میں استعداد گوشت کی جب گوشت آیا تو خون فنا ہو گیا تو یہ ترتیب ہے اور غیر متناھیہ تو التفاتات بھی غیر متناھیہ کیونکہ معلومات موجود بالفعل میں تو التفاتات بھی موجود بالفعل ہیں تو معلومات جب غیر متناہی ہیں تو التفاتات بھی غیر متناہی اور مترتب بھی ہیں تو جن میں یہ تین امور پائے گئے ان میں براھین ابطال تسلسل کے جاری ہوتے ہیں۔ لھذا یہ باطل ہے

واقعہ: ہمارے استاد فرماتے تھے۔ ہم سیال کسی وجہ سے جیل میں تھے، تو آپ کے ساتھ دو دہریے تھے تو ہم سیال فرماتے ہیں جب میں براھین ابطال تسلسل کی چلاتا تھا تو وہ لاجواب ہو جاتے تھے۔ سوال تم کو کس نے پیدا کیا ماں باپ نے پھر ان کو ان کے ماں باپ نے اسی طرح تسلسل لاالی نھایۃ پر تسلسل چلتا ہے دہریے ان باتوں کے قائل ہیں۔

④ دوسری دلیل الفا سے یعنی بکون الاثر المنفعہ جسمیۃ

دوسری دلیل سے پہلے چار تمہید ہیں وہ سمجھ لیں یہ پہلا مقدمہ ہے،

ایک ہے عرض اور دوسرا ہے جوہر، عرض یہ ہوتا ہے جو قائم بالغیر ہو جو اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج ہو اور جوہر قائم بذاتہ ہوتا ہے تو عرض یہ جوہر سے اضعف ہوتا ہے کیونکہ اس میں احتیاجی ہے جوہر کی طرف محتاج ہے

دوسرا تمہیدی مقدمہ ایک ہے وجود خارجی اور دوسرا ہے وجود ذھنی تو وجود ذھنی خارجی سے اضعف ہوتا ہے کیونکہ وجود خارجی پر آثار مترتب ہوتے ہیں اور یہ وجود اصلی ہے اور وجود ذھنی یہ وجود ظلی ہوتا ہے اس پر آثار مترتب نہیں ہوتے،

تیسرا تمہیدی مقدمہ، وجود ذہنی دو قسم ہے ایک وجود ذہنی عرض کا ہے اور ایک
وجود ذہنی جوہر کا ہے تو جو وجود ذہنی جو عرض کا ہے یہ وجود ذہنی جوہر سے ضعیف تر
ہے پس دونوں وجود
اب چوتھا مقدمہ، وہ یہ ہے کہ اوّل معلول علت تامہ کا یہ ثابت شدہ عقلاء کا کہ یہ
اقوی ہوتا ہے یہ دلیل سے ثابت ہے اس کو کہتے ہیں علوم متعارفہ یعنی یہ تم مان لو [illegible]
جیسے فلاسفہ نے کہا اللہ تعالیٰ نے عقل اول کو پیدا کیا عقل اول یہ معلول اول ہے [illegible]
اقوی ہے پھر عقل اول نے عقل ثانی اور نفوس آسمان کو پیدا کیا، پھر اسی طرح آگے
اب دلیل، کہ اگر علم امر منضم ہو تو پھر صدور اس علم کا اللہ تعالیٰ سے یا تو اضطراری
یا اختیاری، اگر اختیاری ہو تو امر منضم صادر ہوگا اور اول معلول بنے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ
ہی اسکی علت تامہ ہے اول معلول یہ اقوی ہوتا ہے اب وہ امر منضم مرتبہ انضمام میں
عرض کے مرتبہ میں ہے اول معلول بھی ہے اور مرتبہ عرض میں بھی اول معلول ہے
تو اقوی بھی ہے اور مرتبہ عرض میں اسلئے عرض اس لیئے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے
ساتھ قائم ہے تو جب مرتبہ عرض میں ہے تو عرض جوہر سے اضعف ہوتا ہے اور وجود
ذہنی کے مرتبہ میں بھی ہے اس صورت میں یہ اضعف ہے تو اب ایک ہی شئے ہوگی
وہ اضعف بھی ہے اور اقوی بھی ہے یہ محال ہے کیونکہ اقوی ہے تو اضعف نہیں ہے،
تیسری دلیل، اگر علم واجب تعالیٰ با الممکنات امر منضم ہو جتنے علوم ہوں منضمات
یعنی علم متشابہہ، تو یہ منضمات ذات سے اضطرارا ثابت ہو رہے ہیں یا
اختیارا ثابت ہو رہے ہیں اضطرارا صدور یہ باطل ہے کیونکہ اضطرار میں قبح
ہے اور اللہ تعالیٰ ہر نقص سے پاک ہے اور واجب تعالیٰ کو مضطر کہنا لازم آئے گا
اب اگر یہ صدور اختیار سے تو جو چیز اختیار سے ثابت ہوتی ہے تو صدور سے
پہلے اس کا علم ہوتا ہے جیسے تو کسی شئے کو بنائے پہلے تجھ اسکا علم ہوگا اور اگر تو نماز
پڑھ تجھ پہلے علم ہوگا اسکا، تو ان منضمات کا جو علم پہلے ہے انکا جو صدور سے
تو اب جسکا علم پہلے ہے ہم اس علم میں پھر کلام چلا دیں گے تو وہ علم

جو علم ذات کے صدور سے پہلے ہے وہ ذات کا یا عین ہے یا جز یا امر منضم یا امر منتزاع یا امر منفصل ہے پھر وہ ہی اگر وہ امر منضمات اگر ذات کا عین ہوں تو ہمارا مدعا ثابت ہے تو پھر ابتداء کہو کہ عین ہے پہلے امر منضم مانا آگے چلے پھر کہا عین ہے اتنی تکلیف جھیلنے کی کیا ضرورت ہے،
اگر تم کہو کہ جز ہو پھر ترکیب لازم آئے گا اسکا بطلان بلا بحث ہے باطل کر دیا، یا امر منضم تو پھر اختیارا یا اضطرارا یہ اضطراری یہ باطل ہے اور اگر اختیاری ہو پھر اس سے پہلے اور منضمات ہونگے ان کا علم وہ بھی غیر متناہی الی علم پھر ہم اس میں کلام چلائیں گے یہ سلسلہ تو آگے چلتا رہے گا تو یہ تسلسل لازم آئے گا پہلی دلیل میں جو تسلسل ہے وہ مستقبلات کی نظروں تھا اب جو ہے یہ ماضی کی نظروں ہے تو تسلسل تو باطل تو اس پر بھی براہین ابطال تسلسل کے جاری ہونگے،

(٢٥) (فان قلت لا نسلم استحالة الاضطرار فی الصفات)

اب فرمایا فان قلت تو یہاں فرمایا کہ سوال ہے جہاں پر بھی یہ فاتقیبیہ آجائے یا اسطرح کی عبارت تو سوال ماقبل سے ناشی ہو رہا ہوتا ہے تو یہاں بھی اس نے پیچھے فرمایا کہ علم منضمات کا اللہ تعالیٰ سے صدور یا اضطراری ہوگا یا اختیاری ہوگا اول شک باطل ہے اور دوسری اگر اختیاری ہو تو جو شئے اختیاری یعنی اختیارا (صدور) ذھن میں ہو تو اس کا علم پہلے ہو تو ہم پھر اس علم میں کلام چلائیں گے کہ وہ علم یا تو ذات کا عین یا جز پھر اسی طرح سلسلہ آگے چلتا رہے گا اس سے بھی تسلسل لازم آتا ہے یہ بھی باطل
اس سوال کی تقریر کہ معترض کہتا ہے ہم شک پر لیتے ہیں کہ صدور انضمامات کا ہے لیکن صدور اضطراری ہے تم نے کہا یہ باطل ہے اور یہ اضطرار صفات کمالیہ میں ہے اور جو صفات کمالیہ میں اضطرار ہوتا ہے وہ کمال ہوتا ہے لہذا ہم اسکا بطلان تسلیم نہیں کرتے اور یہاں پر اضطرار کا معنی ہے

کہ الفعال کی محال ہے ذات سے صفات کمالیہ کا اب یہاں پر حالانکہ جو اضطراری ہے وہ
کمال ہے تو پتہ چلا صفات کمالیہ میں صدور اضطراری یہ کمال ہے، تو یہاں پر
اضطراری ہے اختیاری نہیں ہے کیونکہ جو شئے اختیار سے آتی ہے اسکا وجود بعد میں آتا
پہلے علم ہوتا ہے تو اس سے صفات کمالیہ حادث ہو جائینگی تو یہ صفات قدیم ہیں، تو وہ
کہتے ہیں صدور صفات کا اضطراری ہے اور یہی کمال ہے۔

جواب: تو دیکھے تو کہا یہ شق باطل ہے تو فرمایا ٹھیک ہے صدور اضطراراً صفات
کمالیہ میں کمال ہے لیکن لفظ اضطرار میں عیب ہے ہم یہ نہیں بولنا چاہتے کہ
اللہ تعالیٰ مضطر ہے تو لفظ میں قبح ہے ہاں بعانی صفات کے صدور میں اضطرار
والا قول تو کیا جاتا ہے پھر قبح کیوں ہے تو مسئلہ حسن کہتا ہے اصل طریقہ موجود
ہے جس میں لفظی اضطراری بھی نہیں ہے نہ لفظی قبح تو جب اصل طریقہ موجود ہے
تو پھر ورطہ ظلمات یہ گھر گھیر اسمیں کیوں جاتے ہو وہ یہ ہے کہ علم اجمالی ممکنات
کا اللہ تعالیٰ کو ازل میں علم ذات کا عین ہے تو جب یہ قول کریں یہ اسلم طریقہ
ہے پھر اضطرار کے قول کی طرف احتیاج نہیں ہوگی اور یہ ترجیح مرجوح کی بنے گی یہ باطل ہے

(واما الاحتمال الثالث منها)

اب تیسرا احتمال کہ پیچھے دو باطل ہیں، اب تیسرا کہ قائم منتزاع کہ علم اجمالی
ممکنات کا واجب تعالیٰ کے ساتھ منتزاع ہے

تو فرمایا کہ اگر علم ممکنات کا امر منتزاع ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ امر انتزاعی یہ علم
ہوگا اور امر انتزاعی یہ منشا انکشاف ہوتا ہے پھر اس میں دو احتمال ہیں
یا تو باعتبار منشا کے ہوگا یا باعتبار نفس مفہوم انتزاعی کے ہوگا

اب اگر ہو باعتبار نفس مفہوم انتزاعی کے پھر یا تو مفہوم انتزاع کا انتزاع سے
پہلے ہوگا یا بعد میں اگر انتزاع سے پہلے ہو تو معدوم ہے امر انتزاعی اگر ہو انتزاع
کے بعد اس وقت وجود ہے امر انتزاع کا لیکن منتزع
کے ساتھ تو متصف ہو جائیگا تو پھر شق ثانی میں داخل ہو جائیگا یعنی الفعال کی

(یہ امر انتزاعی رجوع کرگیا منشا کی طرف)

میں داخل ہو جائے گا اور وہ باطل ہے اب اگر ہے باعتبار منشا کے تو پھر
منشا میں کلام چلے گی کہ منشا کیا ہے؟ تو پھر منشا میں وہی کہ منشا یا تو
ذات کا عین ہے یا جز یا امر منضم یا امر منفصل تو پھر انہیں میں داخل ہوگا
اب اگر ہے ذات کا عین تو مطلوب ہمارا حاصل اگر جز تو ترکیب لازم
آئے گا اس کا بطلان بھی ذکر کر دیا اگر امر منضم ہو یہ بھی باطل اور امر منفصل
آگے باطل کرنگے

(واما الرابع) (21)

تو پیچھے تین احتمال ان کو باطل کیا اب چوتھا کہ اگر اللہ تعالی کا علم اجمالی
کمالات کے ساتھ امر منفصل ہو یہ نہیں ہو سکتا ایک تو وہی بات کہ اگر امر منفصل
ہو تو معلومات جو غیر متناہیہ ہیں تو ان کا علم بھی غیر متناہی ہوگا جو امر منفصلات
ہے تو وہ جو باطل کیا ہم نے تو یہ بھی باطل ہوگا

دوسرا کہ امر منفصل ہے ذات سے اور علم ہے صفت کمال تو پھر واجب تعالی
محتاج ہوگا اپنی صفت کمال میں امر منفصل کی طرف تو استکمال ذات بالمنفصلات
لازم آئے گا تو ذات اس شئے سے کمال حاصل کرے جو اس شئے سے منفصل ہے جدا
ہے یہ باطل ہے کیونکہ کوئی عقل جرأت نہیں کرتا کہ علم صفت کمال ہے اور منفصل
اور ذات اس سے استکمال حاصل کرے یہ کوئی عقل جرأت نہیں کرتا

تیسرا اگر ہے منفصل تو پھر ذات سے صدور اضطراری ہے یا اختیاری اگر ہو اضطراری
تو اس میں قبح ہے اور واجب تعالی کو مضطر کہنا پڑے گا کہ اللہ تعالی مضطر ہے
یہ قول اسمیں قبح ہے اگرچہ سوال پیچھے آیا تھا کہ اضطرار صفات کمالیہ میں
یہ کمال ہے کیونکہ اس کا مطلب ہے صفات ذات سے منفک نہیں ہے تو پھر جواب
دیا تھا کہ لفظ میں قبح پھر بھی باقی ہے

اور اگر کہو کہ صدور اختیاری ہے تو شئے اختیار کے بعد آتی ہے یعنی وجود
علم اس کا پہلے ہوتا ہے، وہ حادث ہوئی ہے حالانکہ اللہ تعالی کا علم حادث نہیں

اور دوسرا یہ کہ علم جو پہلے ہے پھر ہم اس علم میں کلام چلا رہیں گے کہ وہ علم ...
کا یا تو عین ہوگا ذات کا تو پھر مقصود حاصل اگر ہو جز تو پھر ترکیب لازم آئے گی
اس کا بطلان بھی پیچھے ذکر کر دیا اگر ہو قائم منفصل ہو یہ بھی باطل ہے یہ بھی پیچھے ذکر
کر دیا اور اسی طرح منتزاع اگر ہو منفصل پھر صدور ہوگا اضطراری یا اختیاری
یہ بھی باطل کیونکہ تسلسل لازم آتا ہے

(ایضاً تلک العلوم المنفصلات غیر متناھیہ)

چوتھا کہ اگر علم اجمالی امر منفصل ہو یہ علم صفت تو ایک ہوتا ہے ذات کا مرتبہ
دوسرا ہوتا ہے صفات کا تو مرتبہ میں ذات پہلے ہوتی ہے اور صفات بعد ہوتی ہیں
تو جب امر منفصل صفت ہے علم تو یہ ہے تو لازم آیا ذات کے مرتبہ میں نفیں ہے
تو پھر ذات کا خلو لازم آئے گا علم سے یعنی جھل لازم آئے گا ذات سے تو یہ
محال بالذات ہے

(موجودۃ بالفعل اس پر دلیل)

کہ اگر علم امر منفصل ہے یعنی غیر متناہی بھی ہیں ترتیب بھی ہے لیکن موجود
بالفعل نہیں ہے تو پھر بعض موجود ہونگے اور بعض معدوم ہونگے وہی امور
منفصلات تو جب بعض معدوم ہیں تو بعض علم سے جھل لازم آئے گا اگر اسی ...
بالکلیہ نفیں ہے پھر بھی علم نفیں ہے اگر بعض نفیں ہیں پھر بھی علم نفیں
ہے تو معلومات سے جھل لازم آئے گا یہ محال ہے

(22) (وفی ھذا الشق الاخیر بتحقق خمسۃ مذاھب)

(الاول) تو پیچھے چار احتمال جو باطل تھے ان کو ذکر کر دیا اب مذاھب ذکر کرتا ہے
جو آخری شق میں ہیں یعنی امر منفصل ہوں تو پہلا مذھب ہے افلاطون کا
تو اس نے کہا اللہ تعالیٰ کا علم اجمالی ممکنات کے ساتھ جو ہے وہ صور ہیں ہیں،
ایسی صور ہیں جو قائم بنفسہا ہیں اور مادہ سے مجرد ہیں، اور اللہ تعالیٰ ...

حضور حاضر ہیں تو وہ علم ہے ممکنات کا۔ امر ہیں وہ صورتیں امر منفصل،
امداں کو صدر افلاطون فیہ کہا جاتا ہے۔ اس مذہب کا رد کرتا ہے
تو پیچھے جو چار رد آئے آخری شق میں تو اس مذہب پر وہ چار بھی ہونگے
یعنی ایک تو استکمال بالمنفصلات لازم آئے گا دوسرا احتیاج الی الخارج
لازم آئے گا تیسرا جہل لازم آئے گا صفات کے مرتبہ میں، چوتھا علوم جو
امر منفصل ہیں یہ غیر متناہی ہونگے تو یہ امور ہیں غیر متناہی مترتب موجود
بالفعل ہیں اس پر براہین ابطال تسلسل کے جاری ہوتے ہیں،
تو ان چار کے علاوہ اور جو اعتراض ہوتا ہے اس مذہب پر ملا حسن اسکو ذکر
کرتا ہے وہ یہ ہے کہ تم نے علم بنایا صور اور صور بھی قائم بنفسہا تو ممکنات
میں بعض اعراض ہیں اور بعض جواہر ہیں تو اعراض جواہر کے ساتھ
قائم ہوتے ہیں تو جواہر کی صورتیں تو قائم بنفسہا ہو سکتی ہیں لیکن اعراض
کی صورتیں قائم بنفسہا کیسے ہو سکتی ہیں، تو اعراض تو جوہر کے ساتھ قائم
ہوتی ہیں جیسے خارج میں سواد بیاض یہ جسم کے ساتھ قائم ہیں،
تو اس کا یہ رد بیان کیا کہ جو عرض ہوتا ہے وہ طبیعت ناعتیہ ہوتی ہے تو
طبیعت ناعتیہ بغیر منعوت کے قائم نہیں ہو سکتی تو یہ پانچواں اعتراض
ہو گیا،

اقول)، اس اقول سے ملا حسن خود اس کا جواب دیتا ہے کہ پانچویں وجہ بطلان کی بیان کی
کہ بعض صورتیں اعراض کی ہیں وہ تو خود قائم بنفسہا نہیں ہے اس پانچویں کا
خود جواب دے رہا ہے کہ یہ نہیں ہے کہ ملا حسن کا یہ مذہب ہے حالانکہ اس کا رد کرے گا
تو یہاں مقصود یہ ہوتا ہے کہ محققین تحقیق کے درپے ہوتے ہیں، اگر کوئی اعتراض
ہو یا ابطال اس میں کمزوری ہے تو وہ اس کو ذکر کرتے ہیں کہ وہ اس کا یہ
جواب دے سکتا ہے بلکہ اور حجت لاؤ اور دلیل جو مضبوط ہو اسکا کوئی
سقم نہ ہو تو یہاں تفصی ہو سکتی ہے کہ مراد قائم بنفسہا سے

آپ نے نہیں سمجھی مراد اسکی یہ ہے کہ واجب تعالی کی ذات کے ساتھ تو قائم نہیں
ہیں باقی جو اعراض ہیں اپنے محال کے ساتھ یعنی جو اعراض ہیں ان کے ساتھ
قائم ہیں تو اس وقت کہہ سکتے ہیں کہ قائم بنفسہا ہیں بایں معنی لیکن واجب
تعالی کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہیں

س (فان قلت علم السواد بدون)

اب جو پیچھے بات آئی اسی سے سوال پیدا ہوا کہ پیچھے کہا سواد بیاض یہ
قائم ہیں اپنے محل کے ساتھ مثلاً کہ واجب تعالی کے ساتھ تو قائم نہیں ہیں
تو کہتا ہے ہو سکتا ہے کہ حالانکہ سواد بیاض کا علم بغیر محال کے تو ممکن ہے جیسے
ہم سواد کا علم رکھتے ہیں بغیر جسم کے کہتے ہیں کہ سواد معلومٌ خالقٌ بالبصر
اسمیں تو جسم کا ذکر ہی نہیں آیا سواد کا علم بھی آیا، تو پتہ چلا کہ سواد بیاض
کا علم بغیر محل (جسم) کے ممکن ہے حالانکہ آپ نے جو کہا ہے کہ اعراض بغیر جسم کے ممکن
ہی نہیں ہے تو اس سے پتہ چلتا ہے کہ اللہ تعالی کو بغیر جواہر کے اعراض کا علم
نہیں ہے حالانکہ ہمیں تو ممکن ہے ہم تو سواد بیاض بغیر جسم کے جان لیتے ہیں، حالانکہ
تمھاری بات سے تو یہ سمجھ آرہا ہے کہ اعراض قائم ہیں محال کے ساتھ اللہ تعالی
کا یہ علم ہے کہ، تو اس سے پتہ چلا کہ اگر عرض قائم نہیں ہے تو علم ممکن ہی
نہ ہو

جواب: تو اس کا جواب دیتا ہے ملا حسن کہ شاید کہ اللہ تعالی کو اعراض
کا علم بغیر جسم کے ممکن نہ ہو تو بس قول میں ضعف ہے کہ بات ہو رہی ہے کہ
اللہ تعالی کا علم اعراض کا ان کے محال کے ساتھ ہے تو اس کا مطلب ہوا بغیر
محال کے اللہ تعالی کو علم نہیں ہے تو اس کا جواب دیتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالی
کیلئے یہ علم ممکن نہ ہو تو اسمیں کمزوری تھی تو کہتا ہے کوئی امر ہو لا یعلمہ الا اللہ
وہ پوشیدہ بغیر خدا کے کوئی نہیں جانتا تو یہ ایسے ہے جیسے خارج میں
سواد بیاض کا وجود بغیر جسم کے ممکن نہیں ہے خارج میں سواد بیاض یہ محل کا

ساتھ ہیں تو علم بھی خارج میں سواد بیاض کا محل کے ساتھ ہوگا
تو ہوسکتا ہے اللہ تعالیٰ کو علم اعراض کا بغیر محال کے نہ ہو اسمیں کوئی
حکمت پوشیدہ ہو ~~لیکن ہم~~ کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کا علم اعراض کا
بغیر جواھر کے ہو تو محل سے جواہر سے جہل لازم آئے گا اور اللہ
تعالیٰ جہل سے پاک ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کو علم اعراض کا بغیر جواہر کے
ممکن نہیں ہے اگر ہم جان لیتے ہیں اعراض کو بغیر محل کے ہمارے لئے
جہل ممکن ہے کوئی ایسی بات نہیں ہے

23 والثانی قول اکثر المشائین

تو پیچھے ملا حسن نے کہا اس شق اخیر میں پانچ مذاہب متحقق ہیں تو پہلا آگیا
افلاطون کا اب دوسرا ہے اکثر مشائین کا وہ مشائیہ ہیں فلاسفہ جو ارسطو کے
پیروکار کہتے ہیں کہ ارسطو گھوڑے پر ہوتا تھا اس کے پیچھے ہوتے تھے یا جو
عقائد و نظریات میں تابع ہیں وہ مشائی ہیں، ان کا قول یہ ہے کہ
ممکنات جو موجود ہیں ان کا علم فرمایا کہ ایک دھر ہے ممکنات موجود اس دھر کے
اندر ہیں اب وجود ممکنات کا دھر میں ہے وجود دھری ہے یہ علم ہے اور تقدم تاخر
بھی نہیں ہے اب تو یہ سمجھو کہ ممکنات جو موجود فی الدھر حاضر عنداللہ یہ علم ہے
(وفیہ انہ لا یشمل العلم)
ایک ہے دھر ایک ہے زمانہ یہ وجود دھری ہے ممکنات دھر میں موجود ہیں وہ ممکنات
موجودہ فی الدھر حاضر عنداللہ باری تعالیٰ ہیں، تقدم تاخر نہیں ہے
ایک ہے دھر اور ایک ہے زمانہ تو جو دھر ہے اسمیں تقدم تاخر نہیں ہے اسمیں
ماضی مستقبل حال نہیں ہے سارا ایک ہے اور زمانہ میں ماضی مستقبل حال
ہوتا ہے تو اس لئے فرمایا کہ ایک شخص ہے کمرہ کے اندر ہے زمانے کو سمجھو
ایک مکان ہے بندہ مکان کے اندر ہے دروازہ ہے تو باہر لوگ ہیں
ایک نظام ہے تو جو بندہ دروازہ کے سامنے آتا ہے وہ اندر والا اسکو دیکھ

سید حسن کہتا ہے یہ معتدبہ دلیل اگرچہ باطل ہے

لیتا ہے اور جو گزر جاتے ہیں وہ غائب ہو جاتے ہیں اور جو ابھی نہیں ہے وہ بھی غائب
ہیں تو جو گزر گئے یہ ماضی ہو گیا تو جو سامنے ہیں وہ حال ہے جنکو دیکھ رہا ہے
اور جو ابھی نہیں آئے وہ مستقبل ہے بندہ زمانہ کی قید میں ہے اب ایک بندہ
ہے وہ چھت پر بیٹھا ہے تو اس کے سامنے سارے حاضر ہیں نہ وہاں تقدم ہے
نہ وہاں تاخر ہے نہ وہاں ماضی ہے نہ مستقبل بلکہ حال ہی حال ہے ہم زمانہ
کی قید میں ہیں اللہ تعالیٰ زمانہ سے دور ہے یہ ایک مثال دی ہے
اب سوال کی تقریر، وہ یہ کہ ہم پوچھتے ہیں جو تم نے دھری علم مانا ممکنات
کہ ممکنات دھر میں موجود ہیں. تو ممتنعات، اور ممکنات ازلا ابدا یعنی جو
ممکن لیکن معدوم ازلا ابداً ہے جیسے کنواری زنانی کے پستانوں کا دودھ دریا
بہہ رہا ہے یہ معدوم ہے ازلا ابداً یا ایک پہاڑ ہے یا قوت پہاڑ ہے تو اس قسم
کی مثالیں ہوتی ہیں جو ہوتی ممکن ہیں لیکن ہیں معدوم یعنی اگر واقع میں
فرض کریں تو اس کا لزوم نہیں ہے یہ ہوتا ہے ممکن حال میں فرض کرنے سے
خرابی لازم آتی ہے تو یہ یعنی ممتنعات اور ممکنات ازلی ابدی دھر میں
موجود ہیں یا نہیں ہیں اگر کہو دھر میں موجود ہیں تو پھر ممتنعات معدوم
نہ رہے وہ تو موجود ہو گئے، اگر کہو موجود نہیں ہیں، تو پھر ان کا علم نہیں ہوگا
علم تو وجود دھری ہے تو نسبت جہل کی لازم آئے گی اللہ کی طرف تو وہ ذات
اس سے پاک ہے

(الا ان یقال با التوزیع)

اس جگہ سے ایک کمزور سا جواب دیتا ہے کہ وہ اس سوال کا اسطرح جواب
دے سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ جو وجود دھری علم مانتے ہیں وہ علم کی تقسیم کا
قائل ہیں وہ کہیں گے کہ بعض کا علم ہے وجود دھری سے اور بعض کا علم
یعنی ممکنات ممتنعات اور اوفق سے ہے

(فیہ و ما فیہ)

اس سے دو جواب دیتا ہے کہ ایک تو یہ ہے کہ آپ نے جو تقسیم کا قول کیا ہے یہ
تو اور کسی نے کیا ہی نہیں علم تو صفت ہے متحد ایک شئے ہے اللہ تعالیٰ کا
علم اب تم نے تقسیم کر دیا یہ قول اختراعی ہے پیٹ سے مار دیتا یہ معتبر
نہیں ہے دوسرا یہ کہ تم متعین تو کرو جو آپ نے کہا ایک تو وجود دھری سے
علم ہے دوسرا آپ نے کہا امور جس سے یہ متعین تو کرو تاکہ ہم اسکو بیان کریں

(۲۱) (و یبطل ھذا المذھب مع مر)

تو فرمایا یہ مذھب تھا اکثر متاخرین کا اب اسکو باطل کر رہا ہے۔
تو چار اعتراض وہی جو امور انفعالی پر تھے وہ اس پر وارد ہونگے (۱) استکمال
(۲) اضطرار فاعل (۳) نسبت جھل کی لازم آئیگی (۴) تسلسل لازم آئیگا
اب ایک اور بھی ہے وہ یہ ہے کہ علم ہم نے مانا ممکنات وجود فی الدھر اور یہ بھی
غیر متناہی ہیں براھین ابطال تسلسل جاری ہونگا تو یہ دھری باطل ہے
کیونکہ دھر واقع ہے اس میں غیر متناہی وجود ہیں۔ تو اس پر براھین
ابطال تسلسل کی جاری ہونگی، کیونکہ یہ جو امور جو موجود دھری ہیں
غیر متناہی ہیں اور موجود بالفعل بھی ہیں اور مترتب بھی ہیں، لیکن
وجود دھری میں ترتیب نکل سکتی ہے، کیونکہ ترتیب ان امور میں
ہے جو زمانے میں ہیں کہ ایک پہلا ہے اور پھر دوسرا اسی طرح ترتیب
دھری میں ترتیب نہیں ہے تو یہ بھی باطل ہے
سوال، کہ آپ نے باطل کیا براھین ابطال تسلسل سے تو تب جاری ہونگی جب
جب امور غیر متناہی موجود بالفعل مترتب ہوں لیکن یہاں پر
مترتب نہیں ہے کیونکہ وجود دھری ہے تو اس کا جواب دیا کہ اس
میں بھی ترتیب نکالیں گے کہ وہ علوم ہیں بعد زمانہ میں ممکنات
آئیں گے کہ یہ علم ازلی ہے اور ممکنات موجودات یہ بعد میں ہے
تو اب ان میں ترتیب ہے کہ ایک اول مخلوقات موجودات پھر ثانی

(ان میں ایک مبدأ لغالیس گے پھر اس کے بعد اول ثانی ۔

پھر ثالث اسی طرح ترتیب ۔ تو پھر ان میں ترتیب یا وضعی یا طبعی ایک تو یقینی آ گئی ۔ ترجمہ ۔

(وفی المتسلسلات کما الحرکت)

یہاں پر ایک سوال ہے کہ متسلسلات ہیں یہ زمانی ہیں یہ بھی تو دھو میں ہیں یہ تو متحد ہیں اسمیں اول ثانی نکل ہی نہیں سکتا جیسے حرکت کہ حرکت زمانے میں ہے فلک الافلاک حرکت کرتا ہے حرکت کی ایک تعریف بھی ہے وہ یہ ہے کہ خروج من القوۃ الی الفعل تدریجاً ایک شئے کا نکلنا قوۃ سے فعل کی طرف آہستہ آہستہ اور سکون عدم الحرکت کو کہتے ہیں پھر زمانہ جو ہے یہ حرکت سے پیدا ہوتا ہے پھر زمانہ کسے کہتے ہیں کہ زمانہ مقدار حرکت کا نام ہے تو فلاسفہ کہتے ہیں کہ فلک الافلاک حرکت کرتا ہے فلک الافلاک نواں (9) آسمان کو کہتے ہیں ۔ شریعت اسکو عرش کہتی ہے ، تو فلاسفہ اور حبیشہ دونوں کے نزدیک زمین ساکن ہے شریعت میں بھی زمین ساکن ہے ان کے نزدیک آسمان حرکت کرتا ہے تو فلک الافلاک ہے محیط محدد ہے جہات کا تو اس کے بیچ ہیں دوسرے آسمان پہلا، دوسرا، تیسرا، اسی طرح تو پہلا آسمان پھر کے بعد آگ ہے کرہ پھر ہوا پھر پانی پھر زمین یہ گیند بن جاتی ہے وہ کہتے ہیں ایسے جیسے پیاز کے پردے ہوتے ہیں متصل اور وہ کہتے ہیں کہ پہلا آسمان دوسرے کو چھوتا ہوا ہے پھر دوسرا تیسرے کو جس طرح پیاز کے پردے لیکن ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ایک آسمان اور دوسرے کے درمیان فاصلہ ہے تو وہ کہتے ہیں کہ پہلا آسمان اور آٹھواں آسمان جو حرکت کرتا ہے وہ مشرق سے مغرب کی طرف ہے تو اس کے بیچ میں جتنے ہیں وہ بھی اسطرح تو شمس یہ چوتھے آسمان میں ہے اسکی دو حرکتیں ہیں ایک حرکت ہے شمس کی

اپنے مدار میں وہ مغرب سے مشرق کی طرف ایک ہے حرکت فلک الافلاک سے جو نوے آسمان کو ہوتی ہے وہ حرکت کو کسری ہوتی ہے وہ اسطرح لے آتا ہے یعنی مشرق سے مغرب۔ اس سے دن رات پیدا ہوتے ہیں، اسی مقدار حرکت کا نام ہے زمانہ۔ اب سر کے درمیان سے ایک خط کھینچتے ہیں سیدھا اوپر فلک الافلاک کی طرف تو یہ نقطہ سر والا اور دوسرا فلک الافلاک کی جانب نقطہ سیدھا اوپر ا۔ جب فلک الافلاک کرے گا حرکت جب اسجگہ پہنچے گا اس کو ایک مقدار لگے گی اسی مقدار کا نام زمانہ ہے پھر اس کے درمیان میں مقداریں ہوتی ہیں حتی کہ سیکنڈ تک پہنچتا ہے۔ تو یہ مقادیر ہوتی ہیں ا۔ سوال کی جانب کہ حرکت تو ہے متصل تو فلاسفہ کہتے ہیں یہ غیر متناہی ہے یعنی وہ قدم مانتے ہیں۔ تو اب اس میں اول ثانی نکل نہیں سکتا۔ تو مدرس کہتا ہے ہم اسمیں بھی لگائیں گے۔ کہ ہم اسمیں ٹکڑے بنائیں گے کہ ایک ہو گئی ~~ہما~~ چیز ہم اس کے گز گز کے ٹکڑے بنائیں گے کہ ایک شئے متصل ہے ہم اسکا مبدا میں کر کے پھر آگے ٹکڑے بنائیں گے اول ثانی ثالث یہ ترتیب ہے تو ا۔ متصلات میں بھی براہین ابطال تسلسل کے جاری ہونگے اب ایک ترتیب وضعی اور عقلی ہوتی ہے، عقلی میں ایک علت معلول پر وال ترتیب اور ایک ہوتی ہے وضعی ترتیب جیسے، مسجد میں صفیں پڑی ہیں کوئی جانب بھی اول بنا سکتے ہیں، پھر ثانی ثالث۔ تو فرمایا اور ترتیب کی حاجت نہیں ہے اتصال کافی ہے کہ مبدأ لگائیں گے پھر ٹکڑے بنائیں گے اور اسطرح فلک الافلاک کی ایک حرکت آج کا روز پھر دوسری حرکت دوسرا دن، اسی طرح آگے ترتیب ہے

(تو فرمایا زمانہ مقدار حرکت کا نام ہے)

تو فرمایا نہیں ہے اوضیاء کی طرف نہ ترتیب دونوں کا جیسے جو خط سطح
تو خط ہوتا ہے یہ سطح کی طرف ہوتا ہے اور سطح جسم کی طرف ہوتی ہے
بنت دونوں کی ہے پر دونوں ہے جسم ہے اور غیر متناہی جاری کیا ہے چونکہ
تو ہم اسمیں بھی براہین ابطال تسلسل کی جاری کر سکتے ہیں۔
یعنی ایک مقدار میں کر لے ایسی تو فرض کریں گے لعل بنانا ، ایسی طرح
اگر کوئی کہے سطح ہے اس کا اوپر اور سطح کا کنارہ ہے اس پر ایک خط ہے
اسے کوئی کہے کہ خط غیر متناہی جاتا ہے تو اس میں بھی براہین
ابطال تسلسل کی جاری ہونگی ۔ مصنف دونوں کے ابطال کے اور مقام
بھی ہیں تنگی مقام کی تنگی کی وجہ سے بیان نہیں کیا اور مقام بھی
ہے چھوڑے بیان کا محل نہیں ہے ۔ ختم۔

(25) ۔ الثالث

ما قبل دو مذہب آ گئے اب تیسرا مذہب ہے ۔ بعض متاخرین کا وہ کہتے ہیں
کہ اشیاء کی وسعت پر عقل اول بھی حاصل ہیں عقل پر اول معلول ہے ذات باری
تعالیٰ کا اور ذات باری تعالیٰ موجد تامہ ہے اور عقل اول اپنی موجودوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ
کے ہاں حاضر ہیں تو عقل اول مع الصورہ علم حضوری ہے باری تعالیٰ کا ۔
اقول: اب مصنف کہتا ہے کہ اس پر ابھی وہ ہی اعتراض ہونگے جو
ما قبل گزرے ہیں (1) استحال بالمتعلقات (2) انحطاط رفعتیں (3) نسبت جہل الخ
اب فرمایا نسبت جہل کی لازم آئی گی وہ اس طرح کہ ذات باری تعالیٰ موجد تامہ
عقل اول پر معلول ہے تو علت کا مرتبہ معلول سے پہلے ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی ذات
پہلے ہے اور عقل اول بعد میں ہے بعد بیک مرتبہ ہے اور موجودیں اشیاء کی
عقل اول میں حاصل ہیں تو حصول شیء کا شے کے بعد ہوتا ہے تو عقل اول پہلے
ہوگی بعد میں موجودیں وہ بعد میں ہونگی تو موجودیں اشیاء کی ذات باری

سے بدوم مرتبہ بعید ہے تو علم ازلی بالممکنات باری تعالیٰ کو ذات کے بعد آیا یعنی ذات تھی علم نہ تھا تو علم سے مرتبہ ذات میں جہل لازم آئے گا تو یہ باطل ہے وھو کما ترٰی یہ جہل وہاں بولا جاتا ہے جہاں بطلان ظاہر ہو

(مذہب الرابع) سب سے پہلے اسلام کے بعد فرقہ

قول المعتزلہ چوتھا مذہب یہ معتزلہ کا ہے یہ وہ پہلا فرقہ ہے جس نے اللہ قرآن پاک اور احادیث شریف میں تاویلات کی،
انہوں نے کہا جتنی ممکنات ہیں ازل میں وہ معدوم ہیں اور ممکن ہیں۔
اللہ تعالیٰ کے علم میں ثابت ہیں موجود نہیں ہیں۔ یہ علم ہے یعنی موجودات ممکن ثابتہ۔ موجود نہیں ہیں جیسے بیہمی قائل تھے کہ موجود ہے علم باری تعالیٰ کا
انہوں نے دلیل یہ جبلاتی کہ جتنے ممکنات ہیں وجود سے پہلے وہ معدوم محض نہیں ہے یعنی معدوم ہیں ثابت ہیں علم میں تو یہ معدومات ممکنہ ثابتہ یہ ہے علم اللہ تعالیٰ کا۔ اگر کہیں ممکنات وجود سے پہلے وہ واجب ہیں تو یہ بھی نہیں کیونکہ واجب نہیں ہے یا ممکنات معدومات وجود کے بعد جب وجود آیا تو ممتنع ہو جائیں یہ بھی باطل کیونکہ ممکن ہے ممکن نہ واجب بالذات ہوتا ہے نہ ممتنع بالذات ہوتا ہے ہاں ممکن معدوم ہے وجود سے ثابت ہے
تو معتزلہ ثابت اور وجود میں فرق کرتے ہیں ثابت کو عام ٹھہراتے ہیں،
کیونکہ وجود جو متحقق ہو بالواقع تو علم یہ واقع نہیں ہے تو انہوں نے ادنیٰ درجہ جو ثابت ہے وہ ٹھہرایا کہ علم معدومات ممکنہ کا ثابت ہے

(وفیہ بعد ما اورد سابقا وھن)

تو اس کے بطلان پر بھی وہی اعتراض چار جو شق اول الفعالی میں وارد ہوئے وارد ہونگے (1) استکمال بالمنفصلات (2) اضطرار فاحش (3) نسبت جہل (4) تسلسل لازم آئے گا۔

اب یہ ہے کہ ممتنعات اور معدومات ازلاً ابداً ان کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے تم نے جس
علم بنایا ہے وہ سب کا علم معدومات ثابتہ یہ علم ہے تو یہ ممتنعات اور معدومات
ازلاً ابداً ان کو بھی شامل نہیں ہے حالانکہ ان کا علم تو ہے تو تمہارے
قول کے مطابق جہل کی نسبت لازم آئے گی
اب فرمایا کہ انہوں نے ذکر کیا اللہ تعالیٰ کا علم ثابت ہے وجود نہیں ہے ثابت سے
آپ کی کیا مراد ہے یا تو ثابتہ سے مراد تو وجود ہے کیونکہ ممکنات معدوم نہیں کہہ
سکیں گے اور اگر ثبوت کا معنی کوئی اور ہو وہ تو آپ نے بیان ہی نہیں کیا
اگر ہے تو بیان کریں تاکہ ہم اس میں کلام کر سکیں
یا تو ثبوت کا معنی یہ ہے کہ تحقق واقعی نہیں ہے کیونکہ تحقق واقعی تو وجود ہے
تو ثبوت ان کے درمیان میں ایک نسبت ہے جیسے دور سے بندہ دیکھتا ہے صحرا
میدان کو پانی نظر آتا ہے تحقق واقع میں نہیں ہے کہ پانی ہے یہ ایسے اضطراب
ہے جیسے سراب وہ تحقق واقعی نہیں ہے حالانکہ اللہ کو علم ممکنات کا
متحقق واقعی ہے یقینی ہے
تو اب اگر ثبوت سے مراد موجود نہ ہو تو مقصود حاصل نہیں ہوگا

(20) سبق (والخامس قول صاحب الاشراق)
تو پیچھے اس نے ذکر کیا شق انفصالی میں پانچ مذاہب ہیں
تو چار آگئے اب پانچواں یہ مذہب ہے صاحب اشراق یہ شیخ شہاب الدین
سہروردی ہے ایک صاحب سلسلہ بزرگ ہے ایک ہے شیخ مقتول یہ وہ
ہے تو صاحب اشراق اسکی کتاب ہے اور تصنیفیں ہیں اسکی اسکا مذہب ہے
کہ اللہ تعالیٰ ازل میں تمام ممکنات کو جانتا ہے علم ہے اب علم جو ہے
یہ اشراقی نوری ہے کہ جملہ اشیاء جو اللہ کو معلوم ہے یہ اشراقی نوری
سے معلوم ہے اس کے نزدیک علم اشراقی نوری ہے یہ منفصل ہے اشراقی نوری

تو ہم نے کہا اسکی کوئی ایسی نظیر ہے کہ اشراق نوری پر علم ہے امر منفصل ہے کہ وہ علم
امر منفصل اشراق نوری ہے یعنی اسکی نظیر ہمارے لئے یہ ہے کہ جیسے سورج
نکلتا ہے اسکی شعاعیں ہوتی ہیں سورج سے شعاعیں منفصل ہوتیں
اور جب ہم اس شعاع کو دیکھتے ہیں تو ہمیں سورج کا علم بھی آجاتی ہے
اور جب ان جہاں شعاعیں جاتی ہیں وہ چیزیں بھی ہمیں نظر آنے لگ
جاتی ہیں ، بس اشراق نوری بھی ازل سے ایسے ہے علم ہے ذات سے تو وہ
اشراق نوری پر علم ہے اس سے ذات کا بھی علم ہے اور جملہ اشیاء کا بھی علم
ہے

اب سید حسن کہتا ہے کہ جب صاحب اشراق کے مذہب کو ناظمین نے نقل کیا اور
تعبیر دی کی اور الفاظ بولے کہ اشراق نوری تو فرماتے ہیں کہ تلفظات تو بڑے
عجیب ہیں اور بہت ہیں لیکن جب انہوں نے نقل کیا اس سے کان تو خوش
ہوتے ہیں لیکن اذہان خوش نہیں ہوتے

اب کہتا ہے کہ آپ کا کیا شبہ وہ اس مذہب میں تو فرمایا کہ جب اسمیں تعمق
نظر کی جائے تو ان الفاظ سے ایک علیحدہ مذہب نہیں ظاہر ہوتا بلکہ یہ بھی
کسی نہ کسی مذہب سابقہ میں داخل ہے انہی میں سے ہے کوئی علیحدہ نہیں ہے
سابقہ مذہب افلاطونی مشائین ، بعض مشائین ۔ معتزلہ ،

(وفی الاحتمال الرابع)

اب جو تھا احتمال تو احتمال پہلے ذکر کئے ایک ذات کا عین ، جس متعلم
جو تھا ہے متنازع فرماتے ہیں علم واجب تعالیٰ کا امر انتزاعی ہو تو مذہب
متکلمین کا اس سے متحقق ہوتا ہے تو اس کا رد کیا تھا کہ علم امر انتزاعی نہیں
ہو سکتا ، جواب فرمایا کہ یہ متکلمین کا مذہب ہے ، تو فرمایا متکلمین کہتے
ہیں اللہ تعالیٰ کا علم صفت بسیطہ ذات اضافیہ ہے کہ صفت ہے

بسیط جنکی جز نہیں ہیں لیکن ذات اضافہ ہے چونکہ صفت بسیط واحد شئے ہے
اور معلومات چونکہ کثرت میں کیونکہ کائنات کا جو علم ہے کائنات میں تمام اشیاء موجود
ہیں کثرت میں ہیں، صفت بسیط سے علم ہے تو صفت بسیط شئے واحد ہے تو ممکنات
اور صفت بسیط کا امتیاز کیسے آئے گا تو اس نے کہا صفت بسیط ذات اضافی
تو اضافت سے امتیاز آئے گا تو اسی صفت بسیط کی اضافت سے زید کی طرف تو یہ
اضافت علم ہے زید کا جمیع ماعدا سے ممتاز ہوگا پھر عمرو کے ساتھ بکر
کے ساتھ تو یہ اضافتیں ہیں۔ اضافتوں سے امتیاز آرہا ہے تو یہ علم صفت بسیط
کا امر انتزاعی ہے اسی میں داخل کیا۔ پھر اضافات میں جو کثرت آئی
تو صفت بسیط میں کثرت نہیں آئے گی جیسے استاد نے فرمایا میں بیٹھا
ہوں میری سارے طالبوں کے ساتھ اضافت ہے میں وہ ہی ایک ہی ہوں تو
اس سے کثرت نہیں آتی۔ کہ شئے واحد کی اضافت کثرت کی طرف پر امتیاز ہوتا ہے
تو اب اگر کوئی کہتا ہے اضافات کثرت ہیں تو صفت بسیط تو نہ رہی تو صفت اسی طرح
بسیط ہی ہے

اب اس پر سوال ہے کہ صفت بسیط اس کا حل ہے علم کے اوپر کہ علم واجب تعالیٰ
کا صفت بسیط ہے اب صفت بسیط پہ حل ہو رہا ہے علم کے اوپر اور علم جو ہے
ما بہ الانکشاف کو کہتے ہیں یعنی آپ نے کہا انکشاف اضافت سے آرہا ہے
دوسرا یہ کہ اسکو امر انتزاعی میں داخل کیا صفت بسیط پر تو متکلمین کہتے
ہیں ذات کے ساتھ قائم ہے قیام مانتے ہیں مطلب ذات پر زائد ہے
کہ نہ ذات کا عین ہے نہ غیر ہے دو وجہ سے سوال پھر اسکا جواب
وہ یہ ہے کہ یہاں صفت بسیط پہ ذات اضافت ہے پہ اضافت ہے اعتبار ہے
تو صفت بسیط کی جز اعتباری ہوگئی تو کل بھی اعتباری ہو جائیگا لہٰذا
اس شق کو مذہب متکلمین کے نزدیک انتزاعی میں داخل کیا تو انتزاعی کا

جو رد ہے انکا بھی وہ ہی رد ہوگا۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ جب ذات
اضافت سے انکشاف آرہا ہے تو کل سے کہہ سکتے ہیں صفت بسیط سابقہ
الانکشاف ہے لہذا اصل علم پر صحیح ہو جائیگا،

تو اس مذہب کو شق انتزاعی میں داخل کیا کہ علم یا تو امر انتزاع سے
پہلے ہوگا یا بعد اگر پہلے ہو تو معدوم اگر بعد میں ہو تو یہ شق ثانی یعنی انضمامی
کے ساتھ مل جائیگا تو شق ثانی انضمامی والی کے ابطال پر جتنی دلیل ذکر کی تھی
وہ اس پر بھی وارد ہونگی،

یا امر انتزاعی باعتبار منشاء انکشاف کے الگ ہو یا اعتبار منشا کے تو پھر ہم
اس منشاء میں کلام چلا دینگے کہ منشا ذات کا عین ہے یا جز۔ یا
امر منضم یا منتزع یہ بھی باطل اس پر براہین ابطال تسلسل کی جاری
ہونگی یہ جمہور متکلمین کا مذہب ہے معقولی اس کا رد کرتے ہیں، صوفیاء
کا مذہب آگے آئے گا

27 (وفی الاحتمال الثالث)

اب تیسرا احتمال یہ ہے کہ علم اجمالی ذات کا امر منضم ہے کہ اس میں
مذاہب ہیں کہ ارسطو کا مذہب اور مشائین یعنی ابو نصر فارابی، بوعلی سینا
شق انضمامی میں ان کا مذہب متحقق ہوتا ہے انہوں نے کہا علم اجمالی صورتیں
ہیں اور ذات کے ساتھ منضم ہیں اور قائم ہے تو اب ان پر بھی وہ ہی اعتراض
ہونگے جو شق انضمامی پر وارد ہوئے تھے کہ علوم غیر متناہیہ تو معلومات
بھی غیر متناہیہ موجود بالفعل مترتب ان پر براہین ابطال تسلسل کے
جاری ہونگے اور بھی دو اعتراض ہونگے،

(وفی الشق الثانی)

اب اگر علم اجمالی ذات کا جز ہو تو یہ احتمال ہے اسمیں کوئی مذہب

نہیں ہے کہ جو ترکیب ہے ترکیب حدوث پر دلالت کرتی ہے تو اس میں احتیاجی ہوگی
جزوں کی طرف تو واجب تعالیٰ وہ واجب الوجود ذات ہے ترکیب سے پاک ہے
تو لفظ ایک عقلی احتمال ہے کسی کا مذہب نہیں ہے، اور یہ احتمال باطل ہے
اب رہ گئی شق اول، کیونکہ اس نے کہا تھا باطل کو باطل کرینگے اور حق کا
اظہار کرینگے تو اس نے کہا تھا کہ اجمالی علم ذات کا عین ہے ذات جو ازلی تو علم بھی ازلی،

(الاول مذهب الصوفية الصافية)

تو فرمایا اس شق پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا یہ صاف ہے اب فرمایا
اس پر تین مذہب وارد ہیں کہ علم ازلی ذات باری تعالیٰ کا عین ہے،
تو فرمایا پہلا مذہب صوفیہ الصافیہ ان کا ہے صوفی کہتے ہیں من صفا قلبہٗ
جس کا دل صاف ہو۔ صوفیاء کے بارہ فرقے ہیں جن میں گیارہ گمراہ اور فرقہ
ناجی وہ اہل السنۃ والجماعت،
انہوں نے فرمایا پہلے تمھید ایک ہے وجود کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس کی کنہ اسکو
حقیقت کو کہہ سکتے ہیں لیکن ماھیت نہیں کہہ سکتے کہ ایک ہے وجود ایک ہے ماھیت
جیسے انسان ہے اسکی ماھیت ہے حیوان ناطق ایک ہے وجود تو جب حیوان
آگیا ناطق آگیا تو انسان کی حقیقت آگئی لیکن ابھی تک وجود نہیں آیا حقیقت
میں وہ چیز ہوتی ہے جس سے حقیقت حقیقت بن جاتی ہے وہ حیوان ناطق ہے
اسمیں وجود کا ذکر نہیں ہے کیونکہ جب وجود آتا ہے تو حمل کرتے ہیں موجودٌ
الانسان موجودٌ انسان پہلے ہے موجود اسکو بعد میں عارض ہوا
تو فرمایا وجود جو ہے یہ ماھیت کا عین ہے یا زائد ہے اسمیں دو مذہب ہیں
ایک مشائیہ کا وہ کہتے ہیں وجود ماھیت کا عین نہیں ہے بلکہ منضم ہے
دوسرے اشراقی وہ کہتے ہیں وجود ماھیت کا عین ہے ایک بات

دوسرا یہ ہے کہ وجود کے دو قسم ہیں ایک وجود بمعنی مصدری، بودن، ہستن،
یہ وجود بمعنی مصدری یہ انتزاعی ہے اعتباری ہے خارج میں موجود نہیں ہے
خارج میں منشا ہوتا ہے منشا ماہیت ہے جو کہتے ہیں وجود ماہیت کا عین ہے
وہ اس وجود کو عین نہیں کہتے وہ وجود کا دوسرا قسم ہے یعنی وجود بمعنی ما بہ
الموجودیۃ جس سے شے موجود ہو جاتی ہے تو موجود کا حمل کرتے ہیں،
مشائیہ کے مذہب پر وجود منضم ہے ما بہ الموجودیۃ ہے منضم ہے ماہیت کا کو
اور خارج میں ہے اور جو وجود مصدری ہے وہ وجود حقیقی سے منتزاع ہے
اور جو کہتے ہیں وجود جو موجود ما بہ الموجودیۃ یہ ~~حقیقت~~ ماہیت کا عین ہے
تو وجود مصدری جو منتزاع ہے وہ ماہیت سے بھی منتزاع کہہ سکتے ہیں
وجود حقیقی سے بھی منتزاع کہہ سکتے ہیں، عین جو ہیں ایک اور بھی بات آگئی
اب انہوں نے یہ کہا کہ مسئلہ حسن کہتا ہے یہ تفصیل کا مقام نہیں ہے میں اجمالاً
ذکر کروں گا صوفیہ صافیہ کے مذہب کو انہوں نے فرمایا عالم کون میں اسکو فساد
بھی ہے کہ عالم کون اور فساد میں کہ ایک شے عدم سے پھر وجود آیا پھر معدوم
یہ عالم کون فساد ہے متغیر ہے تو عالم کون فساد میں صرف ذات واحدہ
بسیط ہے اور یہ وجود ہے اور جتنے موجودات ہیں ممکنات سے زمین آسمان ہوا پانی
انکا وجود اپنا نہیں ہے یہ سب وجود اس ذات جو واجب الوجود ہے اس سے منتزاع
ہیں پھر اگر کوئی کہے کہ انتزاعی اس کا وجود ذہن میں ہوتا ہے جیسے آسمان کی فوقیت
انکی افراد خارج میں نہیں ہوتے یہ زمین اور آسمان یہ سب موجودات خارج میں ہیں،
حقائق ہیں انہوں نے جواب دیا ایک وجود انتزاعی اعتباری ممکن کا ہے ایک واجب
الوجود ہے ممکن کے جو انتزاعیات ہیں وہ امور انتزاعی ہیں تو جو واجب الوجود کے امور
انتزاعی وہ انتزاعیات حقائق ہیں۔ ایک فرقہ ہے لاادریہ کا سوفسطائی انہوں نے
کہا یہ سب وہم خیال ہے تو پھر ان صوفیا پر سوال کیا گیا سوفسطائی اور مذہب اہل حق
کے درمیان فرق کیا ہوگا

وحدت الوجود

تو انہوں نے فرمایا وحدت الوجود جو قائل ہیں ~~حقائق~~ وہ کہتے ہیں حقائق الاشیاء ثابتہ"
اور جو سوفسطائی ہیں وہ حقائق اشیاء کے قائل نہیں ہیں وہ وہم خیال مانتے ہیں،
جیسے دور سے پانی دکھتا سراب واقع میں یہ نہیں وہ اس کے قائل ہیں، لیکن جو صوفیہ وہ
کہتے ہیں حقائق الاشیاء ثابت ہیں لیکن انکا وجود اپنا نہیں ہے ذات کے مرتبہ میں عدم ہیں،
بلکہ واجب الوجود جو وجود ہے حقیقی ذات واحد لیے طاہر اس وجود کے ساتھ نسبت ہے تو اس وجود
حقیقی کی نسبت سے موجود ہیں اگر نسبت ہٹ جائے تو بالکل کالعدم لاشئ ہے یہ اصل ہے اور
وہ ظل ہے تو ظل اصل کے ساتھ نسبت رکھتا ہے اگر ظل کا اپنا وجود نہیں ہے۔ تو اس لیے اس ممکنات کا علم ذات کا
علم ہے ذات کے علم سے لپٹا ہوا ہے باقی جب بعد میں پیدا ہوئے یہ تنزلات ہیں، اللہ کی ذات
یہ مظاہر ہیں انکی اپنی حقیقت نہیں ہے، انہوں نے کہا جیسے ایک کھجور کی گٹھلی ہے اس گٹھلی پر تخم ہے
اصل ہے اس کے اندر تنا بھی ہے پتہ بھی ہے شاخیں ہیں پھل بھی ہیں گٹھلی کے اندر گٹھلی کے بیچ میں
پس یہ اجمال جب خارج میں آتا ہے تو تنا بھی آتا ہے پتہ بھی پھل بھی ذات واجب الوجود کو تمام
ممکنات کا علم ذات سے ہے یہ صفت کمال ہے، کہ خارج میں وجود ایک ہے موجودات متعدد ہیں،
وہ یہ نہیں کہتے کہ موجود ایک ہے بلکہ موجود متعدد ہے وجود ایک ہے حقیقی باقی موجودات اس سے ابھرے ہیں

تعین کے کئی مراتب ہیں، پہلا مرتبہ لاتعین کا واجب الوجود کا پھر تنزل
آتا ہے یہ عقلی مراتب بنتے ہیں وہ مرتبہ تعین اول کہلاتا ہے پھر تعین ثانی پھر ثالث
یہ جو تک جاتے ہیں پھر یہ موجودات آتے ہیں، ~~بالصفات غیر متناہی~~
~~جتنے موجودات ہیں منشاء ذات~~ ہے پھر اس کے بعد ذات کا تعین اسماء آتا ہے
صفات بھی ملحوظ ہوتی ہیں پھر اس کے بعد اسماء آتے ہیں پھر اسماء کا
مظہر اس موجودات تک مظاہر آتے ہیں اس سے پھر ادھر کی طرف جاتا ہے
یہ پہلا میں فنا پہلا دوسرا میں فنا اور ذات میں جا کے فنا ہو جاتے ہیں
یہ ذات کا اعتبارات ہیں یہ اصل کے ظل ہیں وہ جو ہیں ان کے احکام میں بھی فرق ہے،
جزا سزا، امر نہی ہوتی ہے

28 (والثانی مذہب فرفوریوس)

یہ مذہب ہے فرفوریوس کا یہ حکماء سے ایک حکیم ہے یونان سے اس کا قول
ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور ایک ہے وجود اور ممکنات کا وجود اور ذات تو اللہ
کی ذات اور ممکن کی ذات میں تباین ہے غیر غیر ہیں لیکن وجود میں
اتحاد ہے اب فرمایا کہ اللہ کی ذات اور ممکن کی ذات یہ غیر ہیں ان میں
مغایرت ہے تو پھر جب ہیں مغائر تو ایک دوسرے کیلئے تو کاشف کیسے بنیں
گے تو حکیم نے کہا وجود ایک ہے ذات میں تغائر ہے لیکن وجود ایک ہے
یعنی بالکلیہ تباین نہیں ہے کہ اللہ کا وجود اور ممکنات کا وجود ایک ہے
کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہے اور ممکنات کا علم ہے کہ وجود میں نسبت
ہے وجود ایک ہے اس وقت کاشف بنیں گے ممکنات کے وجود کا مطلب یہ
ہے کہ ان کا وجود ہے نہیں ہے لیکن اللہ کے وجود سے موجود ہوئے ہیں باقی
ذاتوں میں تغائر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات واجب الوجود ذات ہے اور باقی
ممکنات نہ انکا وجود ذاتی ہے نہ عدم ذاتی ہے،

تو اب اس پر سوال تھا کہ ذاتوں میں تغائر ہے ہم نے مان لیا کہ اللہ تعالیٰ
کی ذات اور ممکنات کی ذات ان میں تغایر ہے لیکن وجود میں اتحاد ہے
تو جب اللہ تعالیٰ کی ذات کا وجود اور ممکنات کی ذات کا وجود کا عین ہے
تو یہ کس طرح ہوگا کہ واجب تعالیٰ کی ذات ممکنات کی ذات کا غیر ہے
حالانکہ وجودوں میں تو اتحاد ہے تو ذاتوں میں بھی اتحاد ہونا چاہئے تھا،

ج تو مصنف نے اس کا جواب دیا وھذا بالحقیقۃ،
یہ حکیم کا جو مذہب ہے حقیقت میں صوفیاء کے مذہب کی طرف
رجوع کرتا ہے یعنی وحدت الوجود اور یہ ایسا طریق ہے اور ایسا مسئلہ
ہے جو عقول متوسطہ کے طریق سے وراء ہے پھر فرمایا جو بھی طمع ہوتا
ہیں وہ عقول متوسطہ ہوتے ہیں مسلموں میں،

لھٰذا یہ نظر فکر سے ماوراء ہے اس کے مخاطب عقول متوسط نہیں
ہو سکتے یہ کشفی مسئلہ ہے

(نقل مذھب الثالث فی ھذا الشق)

تیسرا مذھب کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور ممکنات کی ذات ان میں
تباین ہے تو اب سوال ہو گیا جب تباین ہے تو مبائن کا کشف کیسے
کرتا ہے جیسے انسان اس کا علم فرس گھوڑے تو غنم سے تو نہیں آئے گا کیونکہ
مبائن ہے

جواب دیا کہ کشف ہے کہ واجب تعالیٰ کی ذات کو ممکنات کے ساتھ تعلق ہے
وہ خصوصیت ہے ہر ہر فرد کے ساتھ علیحدہ علیحدہ تعلق ہے اس تعلق سے جو اللہ کو
کشف ہے اور کشف بھی تفصیلی ہے تام ہے۔ ایک کشف ہے تفصیلی اور اجمالی ہے
اجمالی مثلاً انسان کا علم تو انسان کے جتنے بھی افراد ہیں وہ انسان کے ادراک
میں آ گئے زید عمرو بکر لیکن اجمالاً یہ کشف ہے لیکن اجمالی ہے
تفصیلی نہیں ہے تو اللہ تعالیٰ کو جو علم ہے ممکنات کا وہ کشف اور کشف بھی
تفصیلی اور تام ہے

اور یہ مذھب ہے متاخرین کا حکماء سے تو سید حسن کا کہنا ہے
میرا مختار بھی یہی ہے

تو فرمایا خصوصیت ہے خصوصیت ایک نہیں بلکہ ہر ایک ایک کے ساتھ علیحدہ
علیحدہ خصوصیت ہے جیسے طالب علم ہوتے ہیں استاد ایک ہے استاد کو
طالب علم کا پتہ ہوتا ہے وہ تعلق ہے ہوتا ہے وہ خصوصی ہوتا ہے کہ ایک کے
ساتھ تعلق ہے خصوصی دوسرے سے امتیاز اور دوسرے سے تعلق خصوصی پھر
تیسرے سے امتیاز یہ تعلق ہے اور کشف تام ہے

اب اگر تعلق ایک ہو عام سب کیلئے جیسے انسان کا علم آیا حیوان ناطق

تو افراد سارے بیچ آ گئے اب یہ کشف ہے لیکن اجمالاً ہے تفصیلاً نہیں ہے
لہٰذا ہر ایک ایک کے ساتھ خصوصی تعلق ہے ہر ایک ایک کا علم ہے
اور اوروں سے امتیاز بھی ہے یہ علم تفصیلی ہے

(و ان کان الکشف اجمالیاً)

اب اگر ہو کشف اجمالی تو پھر صفت کمال نہیں ہے گی یہ کشف اجمالی
ہوگا اجمال میں ابہام ہوتا ہے کشف ناقص ہوتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کو
کشف تام ہے

اب سوال ہو گیا کہ جب کشف ہے تفصیلی تو پھر علم کو کیوں کہا علم تفصیلی
حالانکہ آپ نے کہا اللہ تعالیٰ کو علم ممکنات کا ازل میں اجمالی ہے تو اسکو
اجمالی نہ کہنا چاہیئے۔

جواب۔ اجمال کا معنیٰ وہ نہیں ہے کہ کشف اجمالاً ہے کشف ناقص ہے
یہ معنیٰ نہیں ہے تو کشف اجمالی اس لیئے کہا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات
منشاء انکشاف ہے کیونکہ ذات واحد ہے وہ منشاء ہے انکشاف تو اس
لیئے علم کو علم اجمالی کہا نہ اس لیئے کہ اس میں ابہام ہے تفصیل تام نہیں ہے
بلکہ اجمالی اس لیئے کہ جو منشاء ہے ذات واحد کا اور واحد ہے اس لیئے کہا
علم اجمالی اور وہ منشاء ہے کثیرین کا جیسے انسان یہ منشاء انکشاف ذات
واحد ہے اب اس کے اندر اجمالاً سارے افراد آ گئے ماضی والے مستقبل والے
حال والے کہ منشاء انکشاف ازل میں ذات واحدہ ہے اس لیئے علم کو
علم اجمالی کہہ دیا۔

اب یہ دو کشف ہیں کہ ایک کلی کے علم سے جزئیات کا علم اجمالی یہ کشف
ناقص ہے باقی اللہ تعالیٰ کو جو ممکنات کا علم ہے یہ کشف تام ہے اور تفصیلی
ان دو کشفوں میں ہونا بعید ہے بہت فرق ہے

علم تفصیلی ممکنات کا عین ہوتا ہے۔ علم اجمالی صفات کا عین ہوتا ہے

علم اجمالی کمال یہ ذات کا عین ہوتا ہے۔

29 (فان قلت نقم تباین ذات)

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ جب ذات واجب تعالیٰ کی اور مکشوفات ممکنات کی ذات یہ غیر غیر ہیں تو پھر سوال ہوگا مباین مباین کیلئے کاشف کیسے ہوگا حالانکہ کشف تب ہوتا ہے جب اتحاد ذاتوں میں کشف کی مدار اتحاد پر یہاں تو تفائر ہے کاشف مکشوف کے درمیان

دوسرا سوال چلو ہم یہ تسلیم کرلیں کہ کشف ہے ممکنات تو غیر متناہی کثیر ہیں ایک ممکن کا دوسرے ممکن سے امتیاز بھی ہے علم میں، تو پھر ذات کا شف کی جب ذات واحد بسیط ہے یہ علم ہے تو ممکنات یہ معلومات ہیں اور معلومات کا جو امتیاز آتا ہے وہ علوم سے آتا ہے تو جب علم ذات واحد ہے کا شف تو پھر علوم میں امتیاز کیسے آئے گا یہ دو اعتراض ہیں،

جواب: پہلے سوال پر کہ ذاتوں میں مغایرت ہے تو پھر کشف کیسے ہوگا کیونکہ مدار اتحاد پر ہے کشف کی اس کا جواب دیتا ہے منع پر کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ کشف کی مدار اتحاد پر ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ مدار خصوصیت پر کشف کی یعنی مباین مباین کا کاشف ہو سکتا ہے مدار کشف کی اتحاد نہیں ہے بلکہ مدار کشف کی خصوصیت پر ہے ہاں اگر خصوصیت نہ ہو تو مباین مباین کیلئے کاشف نہیں ہوگا اور اب خصوصیت وہ عدد قسم ہے تعلق ہے عدد قسم ہے علیت معلولیت والا خالق اور مخلوق والا کہ خالق کو مخلوق کا علم ہوتا ہے یہ خصوصیت ہے اور تعلق ہے پھر آگے فرمایا (بل الخصوصیۃ قد تزید) یہ بل ترقی کا ہے کہ کبھی کبھی خصوصیۃ کشف میں اتحاد سے بڑھ جاتا ہے وہ کیسے کہ نفس ناطقہ انسان کا اس میں اختلاف ہے اس میں کئی اختلاف ہیں پہلا اختلاف یہ ہے کہ نفس ناطقہ جوہر ہے یا عرض ہے دوسرا اختلاف کہ نفس ناطقہ مرکب ہے یا بسیط

ا۔ یہ جو اختلاف ہے نفس ناطقہ میں یہ اختلاف نفس ناطقہ خود کر رہا ہے کہ
نفس ناطقہ کو نفس ناطقہ کے ساتھ اتحاد بھی انتہائی درجہ کا ہے تو اس سے
پتہ چلا مدار کشف کی اتحاد پر نہیں ہے ہاں تو نے سفید دیوار کو دیکھا
تیرے ذہن میں فوراً داخل ہوا کہ دیوار ہے سفید اور جوہر ہے اور حالانکہ یہ
دیوار اور نفس ناطقہ متباین متباین ہیں یہاں تو نفس ناطقہ کو کشف ہو رہا ہے باوجود
تباین کے لیکن نفس ناطقہ کو اپنی ذات نفس ناطقہ کے ساتھ اتحاد ہے تو باوجود اتحاد
کے کشف نہیں ہو رہا ہے کہ نفس ناطقہ جوہر ہے عرض ہے بسیط ہے مرکب ہے کیا ہے،
اس میں تو اسکو کشف نہیں ہے اور دیوار میں باوجود تباین کے نفس ناطقہ کو
کشف ہے ~~توجہ~~ کیونکہ خصوصیت ہے تعلق ہے عدم ہے تو یہ فرق آگئی،
دوسرے سوال کا جواب وہ یہ ہے کہ ذات واحد ہے بسیط کا منشا انکشاف
لیکن معلومات جو ہیں اب ان میں امتیاز ہے وہ خصوصیت سے ہے کہ زید کے ساتھ
تعلق ہے ایک خاص خصوصیت ہے عمر کے ساتھ تعلق ہے وہ اور خصوصیت
اسی طرح بکر کے ساتھ تو فرمایا ہر مخلوق کے ساتھ خالق کا ایک تعلق ہے
اور وہ تعلق خصوصیت ہے خصوصیت سے ہی امتیاز آرہا ہے معلومات سے
معلومات میں تمایز خصوصیات کے تمایز سے آرہا ہے

(فان قلت لا یخلو اما ان یکون) فاذا کی کہ یہ سوال ماقبل سے ناشی ہے
سوال یہ ہے کہ تم نے کہا خصوصیات سے تمایز آرہا ہے علوم میں علوم میں جو تمایز ہے
معلومات میں بھی تمایز ہوگا تو پھر ہم خصوصیات میں کلام چلائیں گے
کہ خصوصیات کیا ہیں یا تو خصوصیات واجب ہونگی یا ممکن ہونگی واجب تو
ہو نہیں سکتی تعدد وجبا لازم آئے گا اگر یہ ممکن ہے خصوصیت تو یہ
جز نہیں ہو سکتی واجب ذات کی کیونکہ خصوصیت ہے امر منفصل بھی نہیں
ہو سکتا کیونکہ خصوصیت یہ تعلق ہے امر منفصل نہیں ہو سکتا۔

اب یا تو خصوصیات امور منضمات ہونگے یا امور منتزاعہ ہونگے اگر یہ
انضمامات ہیں خصوصیات تو یہ شق انضمامی میں داخل ہو جائینگے تو اس
پر بھی وہ ہی اعتراض ہونگے جو انضمامی شق پر وارد ہوئے تھے اگر یہ منتزاعہ
اس کا بھی بطلان آ گیا ہے وہ یہ تھا کہ امر انتزاعی یا باعتبار منشاء کے
یا باعتبار نفس مفہوم کے۔ اگر امر انتزاعی ~~منشا~~ باعتبار نفس مفہوم کے
یا تو انتزاع سے پہلے یا بعد اگر پہلے ہے تو وہ معدوم اگر بعد تو شق انضمامی
میں داخل ہوگا اگر باعتبار منشاء کے ہر خصوصیت تو پھر ہم منشا میں
کلام چلا دیں گے کہ یا تو ذات کا عین یا جز یا امر منضم یا منفصل
تو ذات کا عین ماننا پڑے گا تو لہٰذا یہ خصوصیات شق انضمامی
میں اور انتزاعی میں داخل ہو گئے جب یہ دو باطل تو خصوصیات بھی باطل
ہونگی اب جب خصوصیات باطل تو تمایز نہ رہا علوم میں جب علوم میں
تمایز نہ رہا تو معلومات میں بھی تمایز نہ ہوگا یہ سوال تھا۔

جواب

تو سوال جو شقوں کے ساتھ تھا تو اب جواب بھی شق کے ساتھ ہو گا کہ تم نے
کہا خصوصیات یا تو امر منضم یا امر انتزاع ہوگا تو ہم شق لیتے ہیں انتزاعی
تو پھر تم سوال کرو گے کہ امر انتزاعی باعتبار منشاء کے یا باعتبار نفس مفہوم
کے تو ہم نے کہا باعتبار منشاء کے کہ کشف کا مدار منشاء پر ہے تو منشاء
متعین ہے ذات واحدہ بسیط خصوصیات کا تو کاشف وہ ذات ہے امتیاز
خصوصیت سے آ رہا ہے

(وجوز ان یکون ذات واحد)

اس پر سوال کرتا ہے جو انہوں نے کہا کہ منشاء ذات واحدہ بسیط ہے خصوصیات
انتزاعی ہیں امتیاز علوم میں انھیں خصوصیات سے آئے گا

نہ منطقہ بڑا دائرہ

اس پر سوال کرتا ہے کہ منشاء ذات واحدہ کا امور کثیرہ مختلفہ
نہیں ہو سکتے کہ ذات واحدہ سے خصوصیات متکثر ہیں، علوم جو غیر متناہی
ہیں تو خصوصیات بھی کثیرہ ہونگی تو ذات واحدہ سے امور کثیرہ کا انتزاع
نہیں ہو سکتا یہ فلسفہ کے اعتبار سے سوال ہے یہ سید حسن پر تھا سوال۔
جواب اس نے دیا کہ منشاء واحد ہو امور کثیرہ اس سے منتزع ہو سکتے
ہیں جیسے ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ فلک یہ واحد بسیط ہے اور منشاء ہے
امور کثیرہ کا اس سے دائرے، منطقہ، اقطاب، محور، بہت سے آثار
منتزع ہوتے ہیں یہ تو مشاہد ہے واقع تو اب یہ کہنا کہ ذات واحدہ
بسیط سے امور کثیرہ منتزع نہیں ہو سکتے یہ مشاہدہ کے خلاف ہے
ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے، اسطرح اگر بسیط نہ ہو جیسے انسان پھر
تو اس سے امور کثیرہ منتزع ہوتے ہیں جیسے کھانا، پینا، دیکھنا،
چلنا، حرکات، لیکن پانی یہ بسیط ہے اس سے تو امور کثیرہ منتزع نہیں
ہو رہے

(لا غبار فی ہذا المذہب)

تو سید حسن کہتا ہے کہ یہ جو تیسرا مذہب ہے اس پر کوئی غبار نہیں ہے
یعنی کوئی اعتبار اصل نہیں ہے، اور مقصود بھی حاصل ہے کہ علم اللہ تعالی
کا علم تفصیلی نہیں ہے حصول صورت سے نہیں ہے، اور سید حسن کا
بھی یہی مختار ہے) اب ہمارے اساتذہ کی طرف سے اعتراض اور غبار اس مذہب
اب سید حسن نے یہ ذکر کیا کہ اسمیں غبار نہیں ہے تو فرمایا غبار
اسمیں بھی ہے کہ تم نے کہا کہ کاشف تو ذات ہے تمایز خصوصیات سے
تو اب غبار یہ ہے کہ ہم خصوصیات میں کلام چلائیں گے کہ خصوصیات
واجب تعالی کو معلوم ہیں اب خصوصیات جو معلوم ہیں پھر سوال کا علم
ہوگا پھر علم میں امتیاز پھر خصوصیات ہونگے پھر خصوصیات

کا علم ہوگا پھر خصوصیات میں جو امتیاز ہوگا تو معلوم میں بھی امتیاز ہوگا
تو پھر معلوم میں امتیاز آئے گا خصوصیات سے پھر یہ امر خصوصیات کی شکل آئے
پھر اس میں کلام اسی طرح پیچھے چلتے جائیں گے تسلسل لازم آئے گا
ایک یہ عبارت ہے
دوسرا کہ تم نے کہ ذات واحدہ بسیط ہو اس سے امور متکثرہ منتزاع ہو سکتے
ہیں مثال دی فلک کہ یہ بسیط ہے اس سے امور کثیرہ منتزاع ہوتے ہیں
تو واجب تعالیٰ کو اس پر قیاس کیا تو فرمایا بسیط دو قسم ہے ایک بسیط حقیقی
ایک غیر حقیقی ذات واجب تعالیٰ یہ بسیط حقیقی ہے فلک بسیط غیر حقیقی
ہے کیونکہ فلک میں طول بھی ہے عمق بھی ہے ہم اس میں ٹکڑے نکال سکتے ہیں
ٹکڑے کی شکل آئے اب اس سے امور متکثرہ منتزاع کرو تو واجب تعالیٰ وہ
بسیط حقیقی ہے یہ جو تم نے قیاس کیا اس کو کہتے ہیں قیاس غائب علی الشاہد
اللہ تعالیٰ غیب ہے۔
تو ہمارے اساتذہ صوفیاء صافیا کے مذہب کو ترجیح دیتے ہیں کہ
اگر عبارت نہیں ہے تو اس مذہب پر نہیں ہے باقی ہر مذہب پر اعتراض تھا
اگر عبارت ہوتا صوفیا کے مذہب پر تو ملا حسن ضرور اعتراض کرتا حالانکہ
ملا حسن نے کوئی اعتراض نہیں کیا

30 (لا یلتج)

تو یہ خطبہ آرہا ہے کہ سبحانہ ما اعظم شانہ لا یحد ولا یتصور ایک نسخہ معلوم پر تھا
لا یتصور اسکی تقریر بھی آگئی کہ اللہ تعالیٰ کا علم تصوری نہیں ہے کہ حصول صورت سے
نہیں ہے تصور کہتے ہیں حصول صورۃ الشئی فی العقل تو اللہ تعالیٰ کی ذات عقل سے ماوراء
ہے تو اس کا بھی بطلان پیچھے آگیا

اب فرماتا ہے لا ینتج یہ متن ہے تو شارح جب متن کی شرح کرتا ہے تو شارح کی غرضیں
ہوتی ہیں پہلے دیکھنا ہے جیسے کہ جیسے کونسا ہے ماتن جو مسئلہ ذکر کرتا ہے وہ
ہوتے ہوئے مسئلہ ہوتے ہیں دعوے ہوتے ہیں شارح جیسے اسکا دلیل لاتا ہے
یا ماتن پر سوال ہوتا ہے شارح اسکا جواب دیتا ہے یہ غرضیں ہوتی ہیں،
تو اب یہاں پہلے جیسے کی تحقیق کرتا ہے کہ لا ینتج اسکو دو وجہ سے پڑھ سکتے ہیں،
معروف بھی پڑھ سکتے ہیں اور مجہول بھی پڑھ سکتے ہیں، اب اگر معروف ہو
لا ینتج، تو اسکا عطف ہوگا تو پچھلے والی عبارت کے ساتھ لگے گی کہ سبحانہٗ ما اعظم
شانہ لا ینتج معطوف علیہ حال بنایا تھا تو یہ بھی حال ہوگا دوائی الکلمہ نتیجہ نہیں
دیتا اب اگر مجہول ہو دونوں طریقوں سے پڑھ سکتے ہیں ا۔ اگر ہو مجہول یعنی
لا یُنتَج، تو پھر معنی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نتیجہ نہیں بنایا گیا یہ پہلا تھا نتیجہ
نہیں دیتا ہے دوسرا آگیا کہ نتیجہ نہیں بنایا گیا اب اسکا معنی کیا ہے
تو فرمایا جو معروف ہے لا ینتج اسکی تفسیر ہے لم یلد جیسے دلیل ہوتی ہے پھر
اسکا نتیجہ آتا ہے تو فرمایا اللہ تعالیٰ نتیجہ نہیں دیتا کہ ولد کو نتیجہ کہتے ہیں،
لا ینتج اسکی تفسیر بنایا لم یلد اور یہ بھی کر سکتے ہیں کہ لم یلد کی تفسیر
بنایا لا ینتج کہ اللہ تعالیٰ نتیجہ نہیں دیتا ہے ولد بھی نتیجہ ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ
ولد سے پاک ہے۔ اور اگر ہو مجہول لا ینتج اسکا معنی ہے نتیجہ نہیں
بنایا گیا تو اسکی تفسیر لم یولد تعالیٰ ہے شارح کہ اللہ تعالیٰ جنا نہیں گیا
اور یہ لا یُنتَج لم یولد کی تفسیر ہو سکتا ہے یا اسکا عکس دونوں ہو سکتے ہیں،
یہ اللہ تعالیٰ کی صفات سلبیہ کا بیان ہے

(اما الثانی فظاہر)

اب ماتن نے گویا دو دعوے کیئے کہ اللہ تعالیٰ نتیجہ نہیں دیتا یعنی اللہ
تعالیٰ کا کوئی ولد نہیں ہے دوسرا دعویٰ کہ اللہ تعالیٰ کسی کا ولد نہیں ہے

یہ دو دعوے تھے تو پہلے دوسرے دعوے پر دلیل دے دیتا ہے کہ اشار الثانی ظاهره
پر دلیل ہے اور تنبیہ ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نتیجہ نفس بنایا گیا کہ اللہ تعالی کو کسی
نے جنا ہو کیونکہ ولادت اور مولودیت یہ امکان کو مستلزم ہے کہ فرمایا مادہ کہ
اخراج الحمل من البطن تو ولد جو ہوتا ہے یہ والد کے بدن سے ایک مادہ جدا ہوتا ہے
انثی کے بطن میں پہنچتا ہے پھر اس کے بطن سے مثل کا اخراج ہوتا ہے تو مادہ
مثل اخراج یہ امکان کے خاصے ہیں اللہ جل شانہ لیس کمثلہ شی وہ واجب
ذات ہے وہ احتیاجی سے مادہ سے پاک ہے تولد سے پاک ہے

اب پہلا ہوگا کہ اللہ تعالی نتیجہ نفس دیتا وہ یہ ہوتا ہے کہ اخراج الحمل من البطن
یعنی والد کے بدن سے مادہ انثی کے بطن میں جاتا ہے وہ ولد بنتا ہے تو اللہ تعالی
اس سے بھی پاک ہے نہ اللہ تعالی کسی کا ولد ہے نہ اسکا کوئی ولد ہے اللہ تعالی منزہ
ہے ان دونوں سے

اب فرمایا یہ کس کا رد کیا یا تو ایک سوال ہے پھر اسکا جواب سوال یہ ہے کہ یہودیوں نے
کہا عزیر بن اللہ نصاری نے کہا عیسی ابن اللہ اب یہودیوں نے کہا عزیر
علیہ السلام کا ہم یہ معنی نفس کرتے جو تم کرتے ہو انہوں نے کہا ہم جو کہتے ہیں عزیر
علیہ السلام اللہ کا بیٹا ہے اس کا یہ معنی ہے کہ اللہ تعالی عزیر علیہ السلام کا
سبب خاص ہے عیسی علیہ السلام کا سبب خاص ہے ہم یہ معنی لیتے ہیں سبب
خاص وہ معنی نفس ہے جو تم لیتے ہو اور سمجھتے ہو

تو اس کا جواب دیا یہ جو تم نے معنی لیا یہ کہیں ہے بھی یا تم نے خود گھڑ لیا
استعمال میں عرف میں لغت میں کہیں ہے لہذا یہ بات تمہاری درست
نہیں ہے کہ سبب خاص ہو اسکو کہا جائے یہ والد ہے اور سبب کو کہا جائے
یہ بیٹا ہے بلکہ یہ عرف کے استعمال اور لغت کے خلاف ہے لہذا تمہاری
یہ تاویل تسلیم نہیں کی جائے گی بلکہ والد تو وہ ہوتا ہے جسکے بدن سے مادہ
جدا ہوتا ہے انثی کے بطن میں جاتا ہے پھر مثل پیدا ہوتی ہے ابن مثل ہوتا

اسی لیے تو یہ لوگ الوہیت کے قائل ہوئے اور ثالث ثلثہ کہا عیسائیوں نے
کہا عیسیٰ علیہ السلام سے ایسے افعال صادر ہوئے ہیں جو بیماروں کو شفاء
دیتے ہیں اور مردوں کو زندہ کرتے ہیں ،
دیوبندیوں نے بھی اس طرح کا ایک شعر کہا اس نے ایک مولوی کی تعریف کی
وہ کہتا ہے ابن مریم یہ دیکھے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے مردوں کو
زندہ کیا ہمارے مولوی نے زندوں کو مرنے نہیں دیا ذرا اس مسیح کو
ابن مریم دیکھے تو ، اللہ تعالیٰ کے نبیوں کے ساتھ ہمسری یہ اس طرح کی
باتیں کرتے ہیں ،

(ولا یتغیر)

عطف ہے ماقبل پر کہ اللہ تعالیٰ متغیر نہیں ہے ۔ سوال تھا کہ قرآن مجید
میں فرمایا ہے کہ "کل یوم ھو فی شان" کہ اللہ تعالیٰ ہر آن نئی
شان ہوتا ہے یہ تغیر ہے اور تم نے کہا لا یتغیر تو فرمایا تغیر کے
تین قسم ہیں ایک تغیر ہوتا کہ ایک مادہ ہوتا ہے اس کو ایک صورت
لگی ہوئی ہے مادہ ھیولا کو بولتے ہیں مادہ کو صورت لگی ہوئی ہے وہ
صورت چلی گئی پھر اور لگ گئی مادہ وہی ہے جیسے ھیولا کو پانی والی صورت
لگی ہوئی ہے آثار بھی پانی کے مترتب ہیں خارج میں پھر پانی والی صورت
چلی گئی ہوا والی صورت میں آ ۔ مادہ تو وہ ایک ہے یہ تغیر ہے ایک یہ
معنی ہے تغیر کا تبدل صور یہ تبدل صور ہے صور تو بھی بدل رہی ہیں مادہ
ایک ہے دوسرا معنی تغیر کا کہ شئے ایک حقیقت ہے پھر دوسری بن گئی
پہلی حقیقت بھی باقی ہے یہ تغیر ہے یہ دوسرا معنی ہے تغیر کا تو پہلے تغیر
کا معنی وہ واقع میں ہے دوسرے کا معنی یہ مستحیل ہے واجب میں
بھی اور ممکن میں بھی ایک تیسرا معنی ہے تغیر کا ،

اللہ تعالیٰ کی شان صفات سلبیہ لم یلد ولم یولد یہ صفات سلبیہ جل سے سمجھی جاتی ہے

وہ یہ ہے کہ ایک حقیقت تھی پھر دوسری بن گئی، نہ تغیر تو یہاں جو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ متغیر نہیں ہے وہ یہ ہے کہ نہ ذات میں کہ ذات ایک حقیقت تھی پھر دوسری بن گئی اور نہ صفات میں یہ مطلب ہے تو یہاں پہ تیسرا معنی مراد ہے اب اسی تیسرے معنی کی محالیت پر دلیل کہ اللہ تعالیٰ ہے واجب الوجود کہ وجود واجب اور عدم محال اگر کہیں کہ ایک حقیقت سے دوسری کی طرف متغیر ہے تو پہلی پر عدم آئے گا تو یہ وجوب ذاتی کے منافی ہے تو وجوب ذاتی میں تغیر نہیں ازلاً و ابداً تغیر محال ہے

اب فرمایا ہے کہ صفات میں بھی تغیر نہیں ہے تو سوال ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفتیں ہیں وہ محیی ہے ممیت ہے یہ صفتیں ہیں ان میں تغیر ہے وہ رزاق بھی ہے باسط بھی ہے قابض بھی ہے ظاہر بھی ہے باطن بھی تو اس کا جواب دیتا ہے کہ صفات کی تین قسم ہیں ایک صفات ثبوتیہ ② صفات سلبیہ پھر صفات ثبوتیہ اسکی تین قسم ہیں ① صفات ثبوتیہ محض حقیقیہ ② صفات ثبوتیہ حقیقیہ ذات اضافت ③ اضافیہ محض

① صفات ثبوتیہ حقیقیہ محض کہ اس صفت کا تعقل کرو یا اسکا تحقق خارج میں تحقق لعدا آثار مترتب ہوتے ہیں غیر کا ذکر نہ اسکی ثبوت میں اور نہ خارج میں جیسے حیات یہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور وجود یہ صفات ثبوتیہ حقیقیہ محض ہیں ہے اس کا تعقل اور تحقق اسکے مفہوم میں نہیں ہے یعنی غیر جل موقوف علیہ

② یہ وہ صفتیں ہوتی ہیں اضافت میں غیر کی طرف نہیں ہوتی بلکہ آثار مترتبہ ہوتے ہیں تحقق میں اضافت غیر کی طرف ہوتی ہے جیسے سمع قدرت اب علم جب ہم اس کے اللہ مفہوم کرینگے تو اضافت معتبر نہیں ہوگی

③ تیسرا اضافت محضہ مفہوم میں بھی غیر کی طرف اضافت ہوتی اور تحقق میں بھی تو یہ تین آگئے اب یہ جو تیسرا قسم ہوتا ہے یہ جو دو ہیں ان میں

تغیر نہیں ہوتا کیونکہ وہ دو صفتیں ہیں الله ذات کا عین ہیں
جب ذات میں تغیر نہیں ہے تو ان میں بھی تغیر نہیں ہے
عقلا حکما وہ عین مانتے ہیں ذات صفات کے ساتھ علینیت ہے
اب یہ جو تیسرا قسم ہے اسمیں ذات میں بھی تغیر ہے اور صفات
میں بھی تغیر ہے اصل یہ تغیر غیر کی طرف ہوتا ہے
اسکی مثال دیتے ہیں جیسے ستون ہو تو اسکے ارد گرد گھومے اسام خلف
دہمین شمال یہ متغیر ہوگا لیکن ستون میں تغیر نہیں ہوگا
یہ تیرے میں ہوگا

اب ایک سوال ہے عبارت پر تجب لذاتہ کہ صفات واجب کا
واجب لذاتہ ہے حالانکہ وجوب صرف ایک ذات ہے اس سے تو تعدد وجبا لازم
آئے گا تو جواب یہ صفات واجب نہیں ہے واجب صرف ایک ذات ہے
یہ صفات قدماء ہیں تعدد قدما میں کوئی حرج نہیں ہے تعدد وجبا محال
ہے علم کلام میں تو اسطرح کی عبارت پڑھیں گے تجب لذاتہ یا لذاتہا
بلکہ معنی یہ ہے تجب کا کہ صفات ذات کے ساتھ قائم ہیں اور واجب
ہیں اسکا معنی ہے ذات سے جدا نہیں ہیں یہ معنی ہے تجب لذاتہ
اسکا معنی ہے ثابت ہیں یعنی ذات سے جدا نہیں ہیں یعنی جب سے
ذات ہے تب سے صفات ہیں نہ ذات کی ابتداء نہ صفات کی
ابتداء یہ سوال علم کلام میں ہے اس نے بھی عبارت سو حیران
ہوں ہے تجب لذاتہ

(ولا نطیل الکلام)

اس سے قاضی مبارک کا رد کرتا ہے جہاں اس نے لمبی بحثیں کی ہیں طوالت
اور دلائل دیتے ہیں تو فرمایا ہم کلام کو لمبا نہیں کرتے کیونکہ دلائل اپنے
مقام میں ہیں اور مقام ہے علم کلام یہ مقام اسمیں اتنی تقسیم تیز کافی ہے

(31) (تعالیٰ عن الجنس والجہات)

تو یہ خطبہ آرہا ہے سبحانہ ما اعظم شانہ لا یحدّ ولا یتصوّر لا یبلغ ولا یفسّر
اب ماتن کہتا ہے تعالیٰ عن الجنس والجہات بلند ہے جنس سے اور جہتوں سے
تو ترکیب میں یہ حال ہے اس کا عطف بھی لا یحدّ پر ہے تو پیچھے والی عبارت
بھی ساتھ لگے گی تو وہ جو حال ہیں یہ بھی حال ہے اب ایک سوال ہے کہ جنس سے
کیا مراد ہے، جنس سے جنس منطقی مراد ہے یا جنس سے مراد مثل بمجانس کیا مراد ہے
اگر جنس سے مراد ہے جنس منطقی تو جنس منطقی شے کی جز ہوتی ہے کیونکہ اشیاء حقیقیہ
سے ایک جز ہوتی ہے جیسے انسان کا حیوان یہ جنس ہے ماہیت کی جز ہے
تو فرمایا اسکی نفی تو پہلے ہو چکی ہے وہ لا یحدّ سے تو دوبارہ اسکی نفی کی ضرورت
ہی نہیں ہے۔ اور اگر جنس بمعنی ہو بمجانس یا مثل تو اللہ تعالیٰ مثل سے مجانس
سے پاک ہے اسکی نفی بھی لا یبلغ سے ہو چکی ہے ولا مثل ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ
مثل سے پاک ہے تو جب ایک بار انکی نفی ہو چکی ہے تو دوبارہ یہ تکرار ہو گا یہ بھی
صحیح نہیں ہے

جواب) یہ ٹھیک ہے کہ پیچھے جنس کی نفی ہو چکی ہے ایک جنس بمعنی جنس منطقی
اور دوسرا جنس بمعنی مجانست مثل نفی ہے لیکن وہ ضمنی تھی اب
جو نفی کی یہ صراحت ہے کیونکہ مقام مدح میں جو صفات ذکر کیے جاتے ہیں کامل
ایسے صفات جو مختص ہیں انکی صراحت کی جاتی ہے لہٰذا یہ تکرار ہے فائدہ کیلئے
پہلے جو نفی تھی وہ ضمناً تھی لیکن اس میں واضح ہے

(وقد سمعت من بعض الاساتذہ) یہ لوگ اپنے اساتذہ کی باتوں کو یاد کر
تو پیچھے فرمایا تعالیٰ عن الجنس والجہات تو فرماتا ہے ہم نے اپنے بعض اساتذہ
سے یہ بھی سنا ہے تعالیٰ عن الحس والجہات جنس کی جگہ
تو اب جب اس نے حس کہا تو جنس والا اعتراض نہیں ہو سکتا تو اسکا
معنی یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ حسوں سے بلند ہے حسیں محسوس چیزوں کی
ہوتی ہیں اور اللہ تعالیٰ حسوں سے پاک ہے

تو فرمایا کہ تعالیٰ عن الحس والجہات تو یہ حس جو ہے یہ جہات کے مناسب ہے کیونکہ محسوسات انکو جہتیں لگتی ہیں لیکن یہ خطبہ ہے اس میں ایسے الفاظ ذکر کئے جائیں تو مقاصد پر دلالت کریں تو پھر یہاں صنعت براعۃ استھلال نہیں ہوگی کیونکہ مقاصد میں حسوں کا ذکر نہیں ہے اور نہ ہی مقاصد میں حسوں سے بحث ہے اور نہ ہی جہات سے بحث ہے

(والمراد بالجہات)

اس پر ایک سوال ہے کہ فرمایا تعالیٰ عن الجنس والجہات، جنس اور جہتوں سے بلند ہے تو جہات یہ جمع ہے جہت کی اور اس کے دو معنی ہیں،
(1) فرد، دوام امکان امتناع (2) دوسرا معنی جہت کا وہ قضیہ جسکو جہت لگی ہوئی ہے وہ بھی جہت کہہ دیئے ہیں یعنی قضیہ موجہ اور ایک ہے خود جہت۔ اب اگر پہلا معنی ہو تو اسکا مطلب ہوگا اللہ تعالیٰ جہت سے پاک ہے کیونکہ جہت لگتی ہے قضیہ کو اللہ پاک ہے اس ذات کو جہت نہیں لگتی۔ اب اگر یہ معنی ہو پھر سوال ہوتا ہے کہ مقدمہ میں صفات مختلفہ بیان ہوئی ہیں اب اگر یہ معنی ہو تو صفت مختلفہ نہیں ہے کیونکہ جہت تو ہمیں بھی نہیں لگتی، ہم بھی جہت سے پاک ہیں کیونکہ جہت تو قضیہ کو لگتی ہے
اب اگر دوسرا معنی ہو قضیہ موجہ اللہ تعالیٰ جہات سے پاک ہے تو قضیہ موجہ سے پھر مطلب یہ ہوگا کہ قضیہ موجہ سے پاک ہے پھر یہ معنی غلط ہو جائیگا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی تعریف کی جاتی ہے اور اسمیں قضیہ موجہ آجاتے جیسے، اللہ عالم بالضرورۃ، اب قضیہ موجہ آگیا تو پھر موجہ سے پاک کہنا یہ درست نہیں ہے۔
تو فرمایا جہت کا نہ پہلا معنی ہے نہ دوسرا بلکہ ایک اور معنی ہے وہ یہ کہ منتہی حرکت منتہاء متحرک اس کو کہتے ہیں جہت

اور یہ چھ ہیں، فوق تحت، قدام، خلف یمین شمال، جہات ستہ مشہورہ سے پاک ہے کیونکہ جہات ستہ مشہورہ یہ محسوسات کو لگتی ہیں، یعنی جسم کو لگتی ہیں اور اللہ تعالیٰ ان جہتوں سے پاک ہے اور یہ وہ چیزیں ہوتی ہیں جو محتاج ہوتی ہیں محل کی طرف مکان کی طرف یا حیز کی طرف اللہ تعالیٰ ان سب سے پاک ہے کیونکہ یہ چھ جہتیں جسکو لگتی ہیں اسکی طرف اشارہ حسی ہوتی ہے اور وہ متناہی شئے ہوتی ہے اور محاط بنتی ہے اور ہر طرف سے اسکو جوانب لگتی ہیں اللہ تعالیٰ جہتوں سے پاک ہے۔ دوسرا سوال :- اگر جہات سے مراد یہ چھ جہتوں ہیں تو یہ صنعت براعۃ استہلال نہ ہوگا کیونکہ جہات آگے مقاصد میں انکا ذکر نہ ہوگا تو اسکا جواب دیا وغیرہ من البراعۃ، آپ نے تو براعۃ کا معنی ہی نہیں سمجھا تو نے معنی یہ سمجھا ہے جو لفظ ہوتے ہیں خطبوں میں ان کا جو معنی ہوتا ہے اور مقاصد میں بھی وہی الفاظ ہونگے اور وہ ہی معنی ہوگا یہ معنی نہیں ہے بلکہ براعۃ کیلئے اتنا کافی ہے کہ لفظ اشارۃً ادا نشاندھی ہو جائے اگرچہ معنی وہ نہ ہو ضرور نہیں ہے کہ مقاصد میں جو ذکر ہیں ان کا معنی بھی وہی ہو جو خطبہ میں ہو تو جب لفظ آگیا اس نے نشاندھی کر دی یہ کافی ہے

(32) (جعل الکلیات والجزئیات)

تو پیچھے خطبہ آرہا ہے کہ سبحانہ ما اعظم شانہ لا یحد ولا یتصور ولا یتلبح ولا یتغیر تعالیٰ عن الجنس والجہات تو اب فرمایا جعل الکلیات والجزئیات تو یہ حمد ہے اللہ تعالیٰ کی اور مقصد بھی یہی ہے کہ اللہ کی حمد ہونی چاہیے جن الفاظ سے بھی ہو کیونکہ حمد اور صلوٰۃ کیلئے کوئی صیغہ خاص نہیں ہے اور علماء سلف صالحین نے جو حمد یں کی ہیں،

Scanned with CamScanner

وہ مختلف صیغوں سے تھی اب اگر کہیں کہ صیغہ حمد یا صلوٰۃ کیلئے معین ہے
تو علماء سلف صالحین کیلئے خلاف لازم آئے گا کیونکہ انہوں نے جو
حمد بیان کی ہیں وہ اپنے اپنے طریقوں پر تھیں

تو اب فرمایا کہ جعل الکلیات والجزئیات، یہاں ترجمہ والے عادتاً
دیتے کہ ترجمہ آخر میں ہوتا ہے لیکن یہاں تاکہ کچھ قربت ہو جائے گی
تو اس کی ترجمہ پیدا کیا اللہ تعالیٰ نے جعل میں جو ضمیر ہے پیچھے جا رہی ہے
سبحانہٗ کی طرف یہ پیدا کیا اللہ تعالیٰ نے کلیات کو اور جزئیات کو
تو یہ معقول میں معرکۃ الآراء مسئلہ ہے یہ دوسرا مسئلہ ہے یہ میرا اجتہاد ہے
استادوں نے فرمایا ایک مسئلہ علم کا اور دوسرا یہ مسئلہ جعل الکلیات یہ
تو یہ دوسرا مسئلہ اسکو کہتے ہیں جعل بسیط اور جعل مرکب تو بعض جو ہیں
وہ جعل بسیط کے قائل ہیں اور بعض جعل مرکب کے قائل ہیں، تو قرآن
مجید میں جعل بسیط کا بھی ذکر ہے اور مرکب کا بھی ذکر ہے جیسے جعل الظلمات
والنور یہ جعل بسیط ہے، ھو الذی جعل الشمس ضیاء و قمر
اب اگر جعل اس کا ایک مفعول ہو تو یہ جعل بسیط ہے اگر دو ہوں تو یہ جعل
مرکب ہے، اب فرمایا ہے یہ مسئلہ علم المنطق کا ہے یعنی جعل بسیط اور مرکب والا
لیکن ماتن نے یہاں اس کو متن میں ذکر کیا شارح نے اسکو تفصیل کیا ہے
مسئلہ تو اجنبی تھا لیکن ماتن نے جو اسکی طرف اشارہ کیا پھر ہمارے اوپر بھی
اسکی تحقیق لازم ہوگئی۔

تو اب فرمایا ماتن نے یہاں چار دعوے کیئے ہیں۔

① جعل جو ہے یہ دو قسم پر ہے ایک جعل بسیط دوسرا جعل مرکب یہ متن سے سمجھ آتا ہے
اگر جعل یہ بمعنی خلق کے ہو تو یہ جعل بسیط ہے۔ دوسرا جعل کا معنی ہے
صیّر صیرورت ہوتی ہے اب اگر جعل بمعنی صیر ہو تو دو مفعول چاہتا ہے
تو اس وقت جعل مرکب ہوتا ہے یہ دو جعل آگئے تو فرمایا

اگر جعل بمعنی خلق ایک مفعول کو چاہئے تو یہ جعل بسیط ہے تو اب ماتن نے کہا جعل الکلیات والجزئیات ماتن نے یہاں ایک مفعول کو ذکر کیا ہے دوسرا مفعول ذکر نہیں کیا تو جو مفعول اول ہوتا ہے اسکو کہتے ہیں مجعول اور مفعول ثانی کو کہتے ہیں مجعول الیہ تو جب ایک مفعول ذکر کرے تو اس سے سمجھ آیا جعل بسیط ہے تو دوسرا قیاس سے سمجھ آ گیا جعل بمعنی صیر دو مفعول بن ہوتے ہیں جیسے قرآن مجید میں بھی ہے تو یہ پہلا دعوی آ گیا جعل بسیط ہے یعنی جعل کلیات کا اور جزئیات کا جعل بسیط ہے

② دوسرا دعوی گویا ماتن نے یہ دعوی کیا کہ میرے نزدیک جعل بسیط حق ہے یہ دوسرا دعوی تو فرمایا یہ کیسے سمجھ میں تو فرمایا کہ ماتن نے کہا جعل الکلیات والجزئیات اس نے ایک مفعول ذکر کیا اور ایک مفعول جعل بسیط کا ہوتا ہے

③ تیسرا دعوی اس نے کہا جعل الکلیات والجزئیات کلیات کی جمع لایا اور جزئیات کی جمع لایا اور الف لام بھی داخل کیا تو یہ دعوی کیا کہ ہر شئے کا ہر کل کا ہر جزی کا جاعل اللہ ہے کیونکہ جاعل اگر کلی کل یا جزی کا غیر ہو تو یہ الف لام جو لایا استغراق کا یہ اس کے منافی ہو جائے گا تو پتہ چلا ہر کل ہر جزی اس کا جاعل اللہ تعالی ہے ایک بات یہ ہے کہ استغراق لام سے آتا ہے جمعیت سے نہیں اگر جمعیت ٹوٹ جائے تو پھر بھی استغراق باقی ہوتا ہے جیسے، علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المھدیین یہ استغراق ہوتا ہے کہ ایک ایک خلیفہ وہابیوں نے کہا کہ تراویح خلفاء راشدین کی کیسے سنت ہے یہ تو صرف ایک خلیفہ کی سنت ہے سب کی کیسے ہے تو فرمایا اس حدیث میں جو الف لام داخل ہے تو جب الف لام استغراق کا ہو وہاں کل واحد واحد مراد ہوتا ہے تو لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی سنت بھی خلفاء الراشدین میں آ گئی یہ نہیں ہے کہ مجموعہ کی

طرح صفات مختلف سے ہوتی ہے

ہے یعنی دوسری وجہ سمجھ گئی کہ کیسے ہر چیز کا اور کل کا خالق اللہ ہے

② جب اللہ نے انسان کو پیدا کیا تو زندہ انسان کو پیدا کیا

پھر تو صدیق اکبر تو نقل کرے کہ خلفاء یہ جمع ہے جمع کثرت تو کثرت جمع تین سے شروع ہوتی ہے دس سے آگے چلی جاتی ہے بعضوں نے کہا قلت یہ دس تک جاتی ہے اور کثرت دس سے اوپر چلی جاتی ہے حضرت پیر مہر علی شاہ صاحب نے یوں ذکر کیا فرمایا کہ حضور کے خلفاء چار یا پانچ نہیں ہیں بلکہ بے شمار ہیں کیونکہ اولیاء اللہ جو ہر زمانے میں ہیں وہ بھی خلفاء راشدین میں داخل ہیں تو بزرگوں کے طرق سیر سلوک کے طریقے یہ سب علیکم بسنتی وسنت ۔۔۔ اسمیں داخل ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جعل الکلیات والجزئیات یہ صفت مختلف ہے کیونکہ یہ مقام مقام حمد ہے اور مقام حمد میں صفات مختلف ذکر کی جاتی ہیں کہ ہر ہر جزی اور کل کا خالق اللہ ہے یہ صفات مختلف ہیں، اور رحمۃ للعالمین کی تقریر دیوبندیوں کا رد وہ پیچھے ذکر ہو گئی ہے

④ چوتھا دعوی وہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے پہلے کلیات کو پیدا کیا پھر جزئیات کو یہ تقدم تاخر ہے عقل خارج میں جو شے آتی ہے وہ اکٹھی آتی ہے تو پہلے اللہ تعالی نے کلیات کو پیدا کیا پھر جزئیات تو اب یہاں سوال تھا چوتھے دعوی پر کہ جعل الکلیات والجزئیات یہاں جو واؤ ہے اور واؤ عاطفہ ہوتی ہے اور مطلق جمع کیلئے آتی ہے تو یہ تقدم تاخر کیسے پتہ چلا تو فرمایا واؤ وضع میں تو ہوتی ہے مطلق جمع کیلئے، لیکن جو فصیح بلیغ کلام بولتا ہے جسکو وہ پہلے بولتا یا ذکر کرتا ہے وہ پہلے ہوتی ہے جسکو بعد میں ذکر کرتا ہے وہ بعد میں ہوتی ہے نفس الامر میں

فی الحاشیۃ یہ ملا حسن کی بات ہے آگے جو کہا فیہ اشارۃ یہ ماتن کی عبارت یعنی ماتن اس متن پر ایک منھیہ لکھا ہے اور شارح نے اس منھیہ کو اپنی شرح میں نقل کیا ہے بڑے استاد استاد عطاء محمد فرماتے کہ ماتن

ماتن ملاحظہ لکھ کر شارح ملاحظہ کو ذکر کرتا اس سے دو غرضیں ہوتی ہیں

① ماتن نے ملاحظہ کو کیوں لکھا اور شارح نے نقل کیوں کی ملا حسن کہتا ہے
کہ ماتن نے جو ملاحظہ لکھا اس میں کہتا ہے کہ فیہ اشارۃ الی ان القول
بالجعل البسیط ھو الحق سوال ہوا کہ اشارہ تو ہو گیا تھا کہ جعل الکلیات
والجزئیات پھر علیحدہ ملاحظہ لکھنے کی کیا ضرورت تھی تو فرمایا کچھ لوگ
اشاروں کو نہیں سمجھتے اسلئے علیحدہ صراحت کی ملاحظہ لکھ دیا ،
اور اسی پر قرآن ناطق ہے کہ جعل بسیط ہے پھر اسی پر ملا حسن بحث
کرے گا کہ اشارہ کیسے ہوا اور آیت کونسی ہے

تو ملا حسن کہتا ہے کہ اشارہ یہ ہے کہ جب جعل ذکر کیا تو مفعول ثانی کو
ترک کیا ، اور اشارہ کس آیت کی طرف ہے تو ملا حسن کہتا ہے کہ وہ آیت یہ
ہے کہ جعل الظلمات والنور یہ قرآن مجید کی آیت ناطق ہے جعل بسیط پر
(اذا وقع) ملا حسن پر سوال ہوتا ہے کہ اتنا لمبا کیوں کیا مقام کی یہ تحقیق کا مقام نہیں ہے
جواب دیا ٹھیک ہے مقام مختصر ہے لیکن ماتن نے جو اشارہ کیا تو ہم پر بھی لازم
ہو گیا ہم اسکی توضیح کریں ۔

(وبیانہ)

اب بیان شروع کیا کہ جب ممکن عدم سے وجود کی طرف آتا ہے تو پھر
جاعل کی تاثیر ہوتی ہے جعل کا اثر اس کے تابع ہوتا ہے اب فرمایا یہ تو ٹھیک
ہے کہ جاعل کی تاثیر ہے اور جعل کا اثر تابع ہے لیکن اثر بالذات کیا
شئے ہے تو فرمایا اثر بالذات یا تو نفس شئے موجود یہ ہوتی ہے یا
اختلاط مع حیثیۃ یہ آگے آرہا ہے اسکو تاویل کرتے ہیں اتصاف الماھیۃ
بالوجود اس کے ساتھ یا نفس ماھیۃ من حیث ھی ھی یعنی جاعل جب
کسی شئے کو پیدا کرتا تو عدم سے وجود میں اثر بالذات نفس ماھیت
ہوتی ہے وجود خود بخود آجاتا ہے تابع ہوتا ہے

اب جو دوسرے ہیں جعل معلم والے وہ کہتے ہیں نفس ماهیت اثر بالذات
من حیث هی هی یہ نہیں ہے اثر بالذات اتصاف الماهیت بالوجود ہے
اتصاف اثر بالذات ہوتا ہے پھر ماهیت اور وجود ساتھ آجاتے ہیں،
اب فرمایا اس سے کل ہر فرد پر تو یہ تھا کہ جو بسائط ہیں عناصر کے یا مرکبات یا
مرکبات جو عالم ہیں عناصر کے یہ اثر بالذات ہیں تو ماتن جو مرکبات ہوتے
ہیں ان میں تو خلط ہوتا ہے اجسام مختلفۃ الحقائق اور ترکیب ہوتی ہے
تو شاید مرکبات اثر بالذات نہ ہیں نفس الشی سے مراد بسائط ہوں
بسائط عناصر کے تو کہتا ہے نفس شی عام ہے خواہ بسیط ہو خواہ مرکب
نفس شی بسیط کے جیسے عقول افلاک اور عناصر کے بسائط عناصر ہوتے
ہیں چار پانی یہ اثر ہوتا ہے یہ بسیط ہے بسیط کا معنی ہے کہ مختلفۃ الحقائق
سے مرکب نہیں ہے ایک شئے ہوا پانی مٹی آگ یہ بسائط ہیں.
پھر جب یہ بسائط ملتے ہیں آگے مرکبات بنتے ہیں تو یہ کہتا ہے
نفس شی سے مراد عام ہے بسائط ہوں خواہ مرکبات ہوں کیونکہ
نفس شی مرکبات بھی ہوتے ہیں جب جاعل کے جعل پر مرکب آتا ہے
عدم سے وجود میں تو نفس شئے ہوتا ہے اسمیں اتصاف ماهیت بالوجود
خلط نہیں ہوتا اثر نفس ماهیت ہوتی ہے پھر وجود تابع ہوتا ہے
(وعلی هذا)
تو یہ کہتا ہے جب ہم نے کہا جاعل کے جعل کا اثر نفس شی ہے تو یہ پھر جعل
بسیط ہوگا کیونکہ جعل بسیط میں مجعول صرف ایک ہوتا ہے مجعول مفعول
تو مفعول جعل کا ایک ہو تو جعل بسیط ہے

(33) اواختلاطہ مع حیثیت الوجود)

تو پیچھے ذکر فرمایا کہ چار دعوے ہیں تو ان میں یہ ایک آیا تھا کہ جعل بسیط حق ہے
اور ماتن نے ملمعہ کلام کر تو ع کی کہ میرا مذہب یہ ہے کہ جعل بسیط ہے تو پیچھے جعل
مرکب اور بسیط دونوں کا ذکر آگیا، تو اب ملا حسن فرماتا ہے کہ یہاں دو مذہب
ہیں کہ ایک ہے اشراقیہ وہ کہتے ہیں کہ ایک جاعل ہوتا ہے اور ایک جاعل کا جعل ہوتا ہے
موثر تاثیر کرتا ہے جاعل اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اس کا اشارہ بھی ہوا پیچھے کہ جعل الکلیات
والجزئیات مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر کلی ہر جزی اس کو پیدا کیا ہر چیز کا
خالق اللہ ہے یہ تو پیچھے آگیا،
تو فرمایا مذہب ہیں دو ایک اشراقیہ کا دوسرا ہے مشائیہ کا تو اشراقیہ ان کے نزدیک
جعل بسیط حق ہے اور ماتن کا بھی یہی مختار ہے۔ اور اختلاطہ مع حیثیۃ الوجود
یہاں سے دوسرا مذہب ہے تو اختلاطہ میں ضمیر جو ہے نفس شی کی طرف ہے
تو انہوں نے کہا نفس ماہیت وجود کے ساتھ اختلاط ہے اس کا تو یہاں
تین چیزیں ہیں ایک ماہیت ② وجود ③ اتصاف اسی کو اختلاط کہا تو
انہوں نے کہا اتصاف جو ماہیت الوجود کے درمیان ہے یہ اثر بالذات ہے اسکو
تعبیر کیا اختلاط نفس شی مع حیثیت الوجود اسکو تعبیر کرتے ہیں،
اتصاف اسی حیثیت بالوجود اور ایک وہ کہیں گے مدلول مفاد حیثیت ترکیبیہ،
یعنی جہاں جعل متعلق ہوتا ہے وہاں ایک حیثیت ترکیبی لگتی ہے موضوع محمول
نسبت اسکا جو مفاد ہے مدلول ہے وہ اثر بالذات ہوتا ہے اور وہ ہوتا ہے اتصاف
تو جب اتصاف آیا تو ماہیت بالوجود ساتھ آئے گا خارج میں کیونکہ اتصاف
یہ بالذات جب آیا تو ماہیت بالوجود بالتبع خارج میں آجائے گا،
ا۔ بعض شارحین کا رد بھی کرتا ہے کہ اثر بالذات اختلاط نفس الامر مع
حیثیت الوجود کہ اثر بالذات اتصاف ہے اتصاف کے دو مرتبہ ہیں، ایک اتصاف
ہوتا ہے مرتبہ حکایت میں ایک ہوتا ہے اتصاف مرتبہ محکی عنہ میں جیسے،

حیثیت ترکیبیہ

تو کوئی ہو کوئی کہے زید قائم اب زید موضوع اور قائم محمول اور ان کے درمیان میں نسبت ہے یہ اتصاف مرتبہ حکایت میں ہے ایک واقع میں زید ہے اور واقع میں قیام سے متصف ہے جیسے واقع میں ہم بیٹھے ہو کہ کوئی بولے بھی ہو اور نہ بولے بھی ہو کہ کوئی اعتبار کرے پھر بھی ہم قائم ہو اگر نہ کرے پھر بھی ہم قائم ہو کوئی حکایت کرے نہ کرے یہ نفس الامر میں ہے یہ ہے محکی عنہ اور اس کا مرتبہ نفس الامر میں ہوتا ہے ایک اتصاف اس میں ہے تو جو نسبت قضیہ میں ہے وہ مرتبہ حکایت میں ہے اور جو نسبت واقع میں ہے نفس الامری ہے وہ محکی عنہ ہے

تو بعض نے کہا اثر بالذات ہے اتصاف اور جعل مرکب ہے وہ مرتبہ حکایت والا ہے تو اسکی نسبت قاضی مبارک میر سید کی طرف بھی کی گئی تو فرمایا اسکو کہتے ہیں اتصاف جو حکایت کے مرتبہ میں ہے اس کے کئی نام ہیں ایک نسبت ہے بین بین ایک نام ہے وجود رابطی بمعنی اول اور یہ وجود رابطی بمعنی اول ہے اور اتصاف بمعنی اول کہ ایک شئے وجود ہے عدم ہے وجود فی نفسہ ہے عدم فی نفسہ، لکنہ للغیر یہ ہوتا ہے وجود رابطی جو معنی اول ہے تو اتصاف بھی وجود رابطی ہے لیکن بمعنی ثانی ہے تو اتصاف وجود رابطی بمعنی ثانی پہ مستقل ہے اور جو وجود رابطی بمعنی اول ہے وہ مستقل نہیں ہے

تو سید حسن انکی رد کرتا ہے جنہوں نے اتصاف مرتبہ حکایت کو بنایا ہے تو یہ اتصاف اثر بالذات نہیں ہے بلکہ اثر بالذات وہ ہے جو محکی عنہ کے مرتبہ میں ہے جس طرح خارج میں جسم ہے اس کے ساتھ سواد قائم ہے اب جب تو جسم اور سواد ان کو دیکھے گا خارج میں ان میں اتصاف ہے اگرچہ جسم اور سواد یہ ایک ہی شئے ہیں خارج میں وہ ہی جسم ہے وہ ہی سواد ہے یہ جسم محکی عنہ کے مرتبہ میں ہے تو فرمایا اثر بالذات یہ مرتبہ حکایت میں اسکا قول کوئی عاقل نہیں کرتا ہے اگر حکایت والے اتصاف پر موقوف ہو اثر بالذات تو پھر تو معتبر

ہونا چاہیئے اعتبار کرے تب ہو جاتا لیکن اثر بالذات اعتبار کرے معتبر یا نہ کرے
تب بھی ہوتا ہے لھذا یہ قول کوئی نہیں کر سکتا تو جو مرتبہ محکی عنہ میں
ہے وہ اثر بالذات اور مستقل ہے حیثیت ترکیبیہ اس کا مدلول بھی محکی عنہ کے
مرتبہ میں ہوتا ہے یہ موضوع، محمول والا ہوتا ہے۔ تو پیچھے جعل کے دو قسم آئے
① جعل بسیط ② جعل مرکب. تو جو اول مذھب ہے یہ اشراقیہ کا ہے یعنی جعل بسیط کا
دوسرا ہے مشائیہ کا ان کے نزدیک جعل مرکب ہے یہ اسی کے قائل ہیں،
تو فرمایا یہ تحریر محل نزاع ہے دو فریقوں کے درمیان تو پہلے محل نزاع کو متعین کیا
جائے تاکہ جب بحث ہو تو فیصلہ جلدی ہوگا ورنہ نزاع ہی چلتا رہے گا
محل نزاع کی تعیین کے بعد مرتبہ ہوتا ہے استدلال کا دونوں فریقوں کا
پھر اس کے بعد جو حق ہے وہ بیان کرینگے ایسا بیان جو شافی صافی تر چھٹ سے

(34) (فنقول استدل علی المذھب الاول)

تو پیچھے دو مذھب آ گئے اشراقیہ اور مشائیہ کا تو پھر سید حسن نے کہا تھا ہم دونوں
فریق کے استدلال کو ذکر کرینگے اب استدلال ذکر کرتے ہیں مذھب اول کا انہوں نے
کہا کہ جعل مؤلف اسکی انتہا بھی جعل بسیط پر ہے کیونکہ اتصاف ماھیت والے کہتے ہیں
اتصاف الماھیۃ بالوجود یعنی اثر بالذات اتصاف ماھیت ہے تو جس طرح اشراقیہ
یعنی جعل بسیط والے ان کے نزدیک اثر بالذات نفس ماھیت ہے تو جس طرح اشراقیہ
نے کہا جعل مؤلف والے بھی وہی کہہ رہے ہیں کیونکہ اتصاف بھی ایک ماھیت ہے تو جعل
مؤلف والے بھی جعل بسیط کی طرف رجوع کرتے ہیں، تو یہ پہلے مذھب کی دلیل ہے کیونکہ
جعل مؤلف والے بھی جعل بسیط کی طرف رجوع کرتے ہیں تو گویا اشراقیہ کا مذھب
حق ہے ماھیت والا کیونکہ جعل مرکب والے بھی اسی کی طرف رجوع کرتے ہیں،
تو سید حسن کہتا ہے یہ وھن ظاہر ہے کیونکہ آپ نے جو دلیل جلدی سے
رجوع والی کہ جعل مرکب والے نے بسیط کی طرف رجوع کیا یہ آپ نے جعل

بسیط اور مرکب کا معنی ہی نہیں سمجھا اس کا تصور نہیں کیا کیونکہ جعل بسیط میں جو ماہیت ہے وہ جعل مرکب کی ماہیت کا غیر ہے اب اگر ہم کہیں کہ جعل مرکب کی ماہیت وہ جعل بسیط کی ماہیت کا غیر ہے پھر تو اختلاف جو نزاع تھا وہ تو اٹھ جائیگا سرے سے ان کے درمیان خلاف ہی نہیں رہے گا اور یہ نزاع صرف لفظی رہے گا صرف تعبیر میں فرق رہے گا باقی مطلب ایک ہے

(منشا الخلاف بینھما)

پہلے بھی ایک منشا خلاف ذکر کیا ہے اب دوسری دفعہ منشا خلاف ذکر رہا ہے وہ یہ ہے کہ جاعل کے جعل پر اثر بالذات یا تو نفس ماہیت ہے یا اختلاط الماہیت بالوجود اب اگر ہو اثر بالذات نفس ماہیت پھر آگے عام ہے نفس ماہیت مستقلہ یا غیر مستقلہ۔ مستقلہ جیسے جواہر اور غیر مستقلہ جیسے اعراض مع قطع النظر خلط الوجود یعنی نفس ماہیت یہ اثر بالذات ہے قطع نظر اتصاف سے یہ مذہب ہے اشراقیوں کا اور جو دلیل دی اشراقیوں نے اپنے مذہب پر رجوع کی وجہ فائدہ ہے کیونکہ اتصاف الماہیت بالوجود یہ نفس ماہیت کا غیر ہے لھذا ان کی دلیل بے فائدہ ہے جو اگرچہ نام دیا ہے انہوں نے ماہیت کا لیکن ماہیتوں میں تفاوت ہے اب اگر ہو ~~نفس ماہیت~~ اثر بالذات اختلاط ماہیت بالوجود آگے عام ہے یا مستقلہ جیسے انسان یا غیر مستقلہ جیسے معانی حرفیہ اب معانی حرفیہ جو ذہن میں حاضر ہوتے ہیں یہ متصور نہیں ہوتے کیونکہ غیر مستقل ہیں، غیر مستقل کا مطلب یہ ہے کہ تصور بالکنہ نہیں ہوتا یہ معنی حرفی ہوتا ہے بغیر ضم ضمیمہ کے سمجھ نہیں آتا ہاں اگر ان کو مستقل فرض کریں استقلال پھر یہ متصور ہوتے ہیں اسکو کہتے ہیں تصور بالکنہ کہ خود شئے ذہن میں چلی گئی اور خود متصور ہے مگر اسے نہیں بنایا اور یہ مبتدا بھی بنتے ہیں محکوم علیہ جیسے کہتے من حرف جر، یہ من مبتدا ہے اور حرف جر محمول ہے اور خبر ہے

اور یہ معنی مقصود بالکنہ ہے مستقل ہے لفظ بول کے لفظ مراد ہے معنی
مراد نہیں ہے پھر یہ اپنے اسم کا مسمی بن جاتا ہے مستقل ہوتا ہے
اور مقصود جو نہیں ہوتے مقصود بالکنہ میں نہیں ہوتے مقصود بالکنہ جو ہوتا ہے
کہ نسبت ذہن میں گئی کہ ذاتیات ذہن میں گئے اور ذاتیات کو پھر مستقلاً
پہلے مقصود ہونگے پھر مرآت نہیں گے تو جو معانی حرفیہ ہیں وہ مقصود نہیں ہوتے
ان کا جو تصور ہوتا ہے وہ غیر کے تصور سے آتا ہے مثلاً سرت من البصرۃ
الی الکوفۃ من کا پھر وہ کوفہ بصرہ سے آیا ہے اگر ان کو ذکر نہ کیا جائے
تو پھر معنی سمجھ نہیں آتا ہاں اگر مقصود ہوں وہ بکنہہ ہے ذہن
میں یہ مرآت نہیں بنتے کیونکہ خود مستقل ہیں

(ولیس مناط الخلاف بین الفریقین بالاستقلال)

تو جیسے میر باقر داماد نے فرق بیان کیا اس نے کہا جعل مؤلف جعل بسیط کی طرف رجوع
نہیں کرتا کیونکہ جعل مؤلف میں جو اتصاف ہے وہ حکایت کے مرتبہ میں ہے اور حکایت
کا مرتبہ ذہن میں ہوتا ہے تو جو حکایت کے مرتبہ میں ہو وہ غیر مستقل ہوتا ہے
دوسرے ہیں جعل بسیط والے یہ کہتے ہیں اثر بالذات یہ نفس ماہیت ہے اور یہ
محکی عنہ کے مرتبہ میں ہے اور محکی عنہ کے مرتبہ میں ہو وہ مستقل ہوتا ہے
یعنی معنی ماہیت کا مستقل ہوتا ہے تو لہذا ان کے درمیان فرق ہے تو جعل
مرکب ہے وہ جعل بسیط کی طرف رجوع نہیں کرتا تو اب جو مدار رکھی ہے وہ مستقل اور عدم پر رکھی ہے
تو اب مصنف اب اس کا رد کرتا ہے کہ جو مدار ہے خلاف کا وہ استقلال اور
عدم استقلال پر نہیں ہے کیونکہ استقلال اور عدم استقلال یہ تابع ہوتے ہیں
التفات و اعتبار کے تو یہاں جو اثر بالذات بنتا ہے وہ کسی کے تابع نہیں ہے
کوئی معتبر یا فارض اعتبار فرض کرے تو بھی نفس ماہیت ہے نہ کرے تو بھی ہے
اور ان قریب اسکی تحقیق کرینگے ہم ان شاء اللہ، اور اثر کسی کے تابع
نہیں ہوتا

(بل ان المجعول) اب یہ دوسرا منشا خلاف ذکر کرتا ہے کہ
مجعول یعنی نفس ماہیت یا اثر بالذات خلط بالوجود سے قطع نظر ہے
یعنی اثر بالذات نفس ماہیت ہے وجود اور اتصاف سے قطع نظر یہ بالتبع ہیں،
یہ ہے منفصل اور غیر مستقل کہ خلط وجود سے قطع نظر ہے کہ اثر بالذات
یہ اتصاف ماہیت ہے اور وجود اور ماہیت اس سے قطع نظر یہ بالتبع ہیں،
اب حاصل خلاف ذکر کرتا ہے کہ۔ یا مرتبہ طبیعت کا بلا شرط شیٔ پہلے تھا نفس الشیٔ
طبیعۃ بلا شرط شیٔ کا یہ معنیٰ ہے کہ اثر بالذات طبیعۃ ہے نہ وجود کا اعتبار
ہے نہ عدم وجود کا اعتبار ہے یعنی نہ خلط کا اعتبار ہے نہ عدم خلط کا اعتبار ہے
دوسرے مشائیہ وہ کہتے ہیں مرتبہ بشرط شیٔ وہ ہے کہ ماہیت کے ساتھ
وجود کا بھی اعتبار ہے اسی لیئے کہا خلطہ مع حیثیۃ الوجود یعنی اتصاف
الماهیۃ بالوجود ماہیت کا اعتبار ہے شیٔ ساتھ ہے یہ ہے مرتبہ بشرط شیٔ کا

(35) (فان قلت علی هذا لایتعلق)

فا ذکر کی یہ دلالت کرتی ہے کہ جو اعتراض ہے وہ ماقبل سے ناشی ہے وہ یہ ہے کہ
پیچھے آپ نے کہا طبیعت لا بشرط شیٔ یہ مرتبہ ہے یہ مذہب ہے اشراقیہ کا کہ
اثر بالذات نفس ماہیت یعنی مرتبہ لا بشرط شیٔ دوسرا ہے مشائیہ کا کہ اثر بالذات
اتصاف الماهیۃ بالوجود یعنی مرتبہ بشرط شیٔ ماہیت کا تو یہ پیچھے آگیا
اب فرمایا کہ جب جاعل کے اثر کا مرتبہ لا بشرط شیٔ ہے پھر یہ کلیات ہونگی
اور جو مرتبہ ماہیت بشرط شیٔ ہے یہ مرتبہ جزئیات کا ہے جب تم نے کہا یہ
مشائیہ کا مذہب ہے ایک تو اشراقیہ کے مذہب کے خلاف لازم آیا، اور
ملتن کے مذہب کے بھی خلاف لازم آئے گا۔ تو جعل جو ہے وہ کلیات کا
بھی ہے اور جزئیات کا بھی ہے کلیات میں تو ٹھیک ہے کہ ماہیت
لا بشرط شیٔ ہے لیکن جزئیات میں ماہیت بشرط شیٔ ہے

کیونکہ جزئیات میں تشخص لگا ہوا ہے اور ماہیت مخلوط ہے یہ پھر جعل بالذات اثر بالذات متعین ہوگا حالانکہ ماتن نے کہا جعل الکلیات والجزئیات، اور مذہب اشراقیہ کا بھی خلاف لازم آئے گا کیونکہ یہ قائل ہیں کہ کلیات کا بھی جعل ہے اور جزئیات کا بھی جعل ہے

(قلت) ابا ملا حسن اس کا جواب دیتا ہے کہ ایک ہیں کلیات دوسرے ہیں جزئیات کلیات میں بھی مرتبہ نکلتا اور یہ واضح ہے کہ کلی ماہیت من حیث ھی ھی لابشرط اس کا مرتبہ کلیات میں بھی نکلتا ہے اور جزئیات میں بھی نکلتا ہے،

جزی میں اگرچہ خلط ہے لیکن عقل کو توڑنا ہے وہ مرتبہ نکالتا ہے تو اب کلیات میں یہ ہوگا کہ مرتبہ لابشرط شی ماہیت اور دوسرا ہے وجود نہ اس کے عدم کا اعتبار ہے نہ اس کے وجود کا اعتبار ہے اور جزئیات میں بھی یہ دو مرتبہ نکل سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ جزی کا ہے خلط بالوجود لیکن اسمیں بھی ماہیت لابشرط نکل سکتی ہے عقل اس کو نکالتا ہے ایک مرتبہ ہے لابشرط شی پھر ایک مرتبہ لگا خلط بالوجود تو جس طرح کلیات میں مذکور ہے مرتبہ لابشرط شی تو جزئیات میں بھی مرتبہ لابشرط شی مذکور ہے تو جزئیات میں ماہیت بھی ہے اور ماہیت کو یہی تشخص وجود لگتا ہے تو عقل نکالے گا مرتبہ لابشرط شی مثلاً زید ہے اس کو جب ہم مرتبہ لابشرط شی میں دیکھیں گے تو وہ انسان ہے من حیث انسان تشخص سے قطع نظر کیا اگر تشخص کا اعتبار کیا تو اس کا اور حکم ہوگا مثلاً وہ صاحبزادہ صاحب شاہ صاحب اگر قطع نظر کردیں تو بھی انسان رہ گیا لہذا اس کا حکم دوسرے انسان والا ہے یہودی ہے اس کو تشخص لگا ہوا ہے یہودی والا قطع نظر کردیں تو انسان رہ گیا من حیث انسان تو جزی میں دو مرتبے نکلتے ہیں ماہیت بھی ہوگی ساتھ میں وجود بھی ہوگا تو لہذا جزی میں بھی جعل ہے وہ اثر بالذات نفس ماہیت ہے اور جو اثر ما بالغیر ہے وہ خود بخود آیا تو عرض یہ ہوگا کہ طبیعت کلی

نفس ماہیت من حیث ھی ھی میں وہ وجود طبیعت کا ہوتا ہے
اس سے قطع نظر ہے اور جو جزئیات ہیں اس میں وجود خاص متشخص ہوگا
تشخص وجود خاص یہ ہوگا اس سے قطع نظر تو مرتبہ نکلے گا لابشرط شی
تو پہلی ہے کلیات ہیں وہ ماہیت من حیث ھی ھی ہے اسمیں لابشرط شی
میں قطع نظر ہوگی وجود کلی سے لیکن جزئی میں قطع نظر لابشرط شی میں
خاص متشخص ہوتا ہے یہ فرق ہوتا ہے تو لھذا کل میں بھی مرتبہ لابشرط
شی ہے اور جزئی میں بھی مرتبہ لابشرط شی ہے قطع نظر جزئی کے وجود خاص
سے ہوگی جسطرح کل میں قطع نظر طبیعت کے وجود سے ہے

(واستدل ایضا علی المذھب الاول)

تو ایضا یہ بتا رہا ہے کہ استدلال پہلے بھی آیا ہے وہ پیچھے گزرا یہ دوسرا استدلال ہے
کہ جعل بسیط حق ہے وہ یہ ہے کہ یہاں تین چیزیں ہیں ① نفس ماہیت
② وجود ③ اتصاف کیونکہ جب جاعل کا جعل ہوگا تو ممکن عدم سے وجود کی
طرف آئے گا جاعل کا اثر بالذات (کسی تاثیر ہوگی) تو اثر بالذات ان تین
میں سے کون سی شئے بن سکتی ہے کہتا ہے کہ ماہیت یہ واقع میں امر عینی
ہے کہ اثر بالذات ایسی شئے ہو جو امر عینی ہو اور موجود فی الخارج ہو، موجود
فی الخارج کا مطلب ہے اعتباری نہ ہو اور باقی دو اتصاف یہ بھی امر عینی نفس کے
اعتباری ہے اور وجود یہ بھی انتزاعی ہے اعتباری ہے امر عینی نفس ہے
تو امر عینی موجود فی الخارج یہ نفس ماہیت ہے اور مستقل ہے تو جاعل کے
جعل کا اثر بھی ایسی شئے ہونی چاہیئے جو مستقل ہو اور امر عینی ہو اور وہ
نفس ماہیت من حیث ھی ھی ہے اور اتصاف وجود یہ اعتباری ہو
میں ان کا اثر ما لتبع ہے۔

وجوابہ ان الاثر وفرق

اگر دلیل میں ضعف ہو تو اسکی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ مشائیہ اس کا یہ جواب دے سکتے ہیں انہوں نے کہا جہاں جعل ہوتا ہے وہاں دو چیزیں ہوتی ہیں ایک ہے مجعول دوسرا ہے مجعول الیہ تو کہتا ہے جو مجعول ہے اس کیلئے ضروری ہے کہ وہ امر عینی ہو لیکن مجعول الیہ اس کیلئے ضروری نہیں کہ امر عینی ہو لہذا یہ امر اعتباری بھی ہو سکتا ہے اختراعی نہیں ہوگا امر اعتباری واقعی ہوگا کیونکہ اس کا منشاء خارج میں موجود ہے تو لہذا یہ کہتا ہے کہ مجعول امر عینی ہو اور مجعول الیہ امر اعتباری ہو تو مشائیہ کہتے ہیں ہمارے مذہب کو کوئی نقصان نہیں ہے تو اتصاف الماہیت بالوجود امر اعتباری ہو سکتا ہے یہ تو تب ہوتا کہ مجعول اور مجعول الیہ امر عینی ضروری ہوتے حالانکہ مجعول الیہ امر عینی ضروری نہیں ہے تو لہذا امر اعتباری بھی اثر بالذات بن سکتا ہے یہ ہمارے مذہب کے خلاف نہیں ہے مثال محسوس سے جیسے ایک شئے ہے تم نے اس کو اوپر رکھا یا نیچے رکھا تو تو کہتا ہے جعلت الشی فوقاً یا تحتاً اب جعل کا مفعول اول وہ شی ہے وہ تو امر عینی ہے باقی رہا فوقیت اور تحتیت یہ امر اعتباری ہے

(36) (وقد استدل علیہ بعض المدققین)

تو پیچھے جعل بسیط اس پر تین دلیلیں ذکر کیں اب ذکر فرماتا ہے کہ بعض مدققین نے استدلال کیا ہے مدققین سے مراد میر زاہد ہے انہوں نے کہا کہ یہاں تین چیزیں ہیں مذہب دو ہیں ایک اشراقیہ انہوں نے اثر بالذات نفس ماہیت من حیث ھی ھی ہے اور دوسرا مشائیہ انہوں نے کہا اثر بالذات اتصاف الماہیت بالوجود ہے یعنی ماہیت مخلوط تو اشراقیہ کے نزدیک اثر بالذات نفس ماہیت ہے وجود اتصاف تابع ہے مشائیہ کے نزدیک اتصاف ہے اثر بالذات اور ماہیت وجود یہ بالتبع ہے اب بعض مدققین نے یہ دلیل چلائی کہ تین چیزیں ہیں ماشقیں پیش ہیں

کہ اثر بالکل نہ ہو یہ دونوں مذہبوں کی نوع کے خلاف ہے کیونکہ اثر تو دونوں
مانتے ہیں اشراقیہ بالذات نفس ماہیت مشائیہ اتصاف مانتے ہیں۔
اثر بالذات

123

یا تو نفس ماہیت من حیث ھی ھی سرے سے جاعل کا اثر ہی نہیں ہے نہ بالذات
نہ بالتبع یا اثر بالتبع ہے یا اثر بالذات ہے اب پہلی شق کہ جاعل کا اثر بالکل ہی
نہ ہو یہ باطل ہے اسکی دو وجہ ہیں ایک یہ کہ ایک ماہیت ممکنہ من الممکنات
یہ جاعل کی طرف محتاج ہیں تو بالکل اثر نہ ہو نہ بالذات نہ بالتبع یہ باطل ہے
تو واجب بالذات بھی نہیں بنا سکتے ممکن ہے تو ممکن محتاج ہے جاعل کی طرف
تو جاعل کی تاثیر کا اثر ہے دوسری وجہ اوپر استادوں نے بعد میں ذکر کی
دوسری شق۔ کہ اثر بالتبع ہو تو جب ماہیت مخلوطہ بالذات ہو اور ماہیت
من حیث ھی ھی یہ بالتبع ہوگی تو پھر ماہیت مخلوطہ مقدم ہو جائیگی ماہیت
مطلقہ سے تو یہ عقل کے خلاف کیونکہ عقل چاہتی ہے ماہیت مطلقہ پہلے ہے
مخلوط بعد میں ہے
تیسری شق۔ کہ ماہیت من حیث ھی ھی ہے یہ مطلوب ہے تو پہلی دو باطل
ہیں

(جواب باختیار) ثقف بیان کرتے ہیں۔

کہ شقیں تین بنائیں پہلی تو سرے سے باطل ہے تیسری مطلوب ہے باقی رہی
دوسری ماہیت مطلقہ مجردہ جعل کا بالتبع ہے اب تم کہو گے کہ ماہیت مطلقہ
ماہیت مخلوطہ سے مؤخر ہو جائیگا۔ مخلوطہ مقدم چلی جائیگی۔ تو کہتا ہے کہ
ایک شئے مقدم بھی ہے متاخر بھی ہے اگر جہتیں مختلف ہیں کہ مقدم جو ہے ذات
کی نظر وں متاخر ہے صفات کی نظروں تو ماہیت مخلوطہ مؤخر ہے ذات کی نظروں
مطلقہ سے وصف جو عارض ہوئی اسکی نظروں مؤخر ہے جعل والی تو ایک شئے متقدم
بھی ہو سکتی ہے متاخر بھی ہو سکتی ہے جیسے باپ کی ذات ابن سے پہلے ہے
لیکن وصف الوت میں ابن کے بعد ہے کیونکہ اب تب ہوگا جب
ابن ہوگا اب متقدم بھی ہے متاخر بھی ہے ایک ہی جہت سے
متقدم متاخر نہیں ہو سکتے۔

Scanned with CamScanner

(فافهم)

فافہم سے جواب کے رد کی طرف اشارہ کیا کہ وصف کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ ذات بغیر وصف کے متصور ہوتی ہے ایک وصف ہوتی کہ ذات بغیر وصف کے ذات ہی متصور نہیں ہوتی تو وصف اور ذات میں فرق ہے جیسے اب کی ذات ہے پہلے الوث کے متصور ہے تو کئی ایسی ذاتیں ہیں جو وصف کے بغیر انکی ذاتیں متصور ہی نہیں ہوتیں، یہاں جو بات چلی ہوئی ہے یہ جعل میں ہے تو ماہیت مطلقہ تم نے کہا وصف جعل میں متاخر ہے یہ وصف جعل ایسی وصف ہے اس کے بغیر ماہیت مطلقہ متصور ہی نہیں ہے تو جب ماہیت مطلقہ آئے گی تو یہ مقدم ہوگی کیونکہ وصف جعل ہے تو ماہیت مطلقہ اس وصف جعل کے بغیر متحقق ہی نہیں ہے ماہیت مطلقہ تو انکا جواب ضعیف تھا مدققین کا استدلال قوی ہے،

(37) (واستدل على المذهب الثاني)

پیچھے پہلے مذھب پر تین دلیلیں دی ہیں کہ اثر بالذات نفس ماہیت من حیث ھی ھی ہے وجود اور اتصاف یہ بالتبع ہے خارج میں جو شئے عدم سے وجود میں آتی ہے ماہیت اور وجود اکٹھے آتے ہیں لیکن عقل کہتی ہے پہلے ماہیت ہے پھر وجود ہے

ا۔ جعل مؤلف والوں کا استدلال کہ ان کے نزدیک اثر بالذات اتصاف ہے باقی ماہیت اور وجود یہ بالتبع ہیں اب کہتا ہے کہ جعل مؤلف میں متعدد چیزیں ملحوظ ہوتی ہیں اتصاف۔ ماہیت، وجود تو یہ ہوتا ہے مفاد ھلیت ترکیبیہ کا ان کے نزدیک ماہیت بالتبع ہے اتصاف یہ اثر بالذات ہے)، جعل مؤلف والوں کی دلیل، کہ اللہ تعالی نے ممکنات کو پیدا کیا تو ممکنات اپنے وجود میں جاعل کی طرف محتاج ہیں کیونکہ ممکن جسکی دونوں جانبیں برابر ہیں تو ممکن اس کا عدم اصل ہے پھر وجود آئے گا عدم کے بعد تو مرجح کی ضرورت ہے عدم سے وجود کی طرف تو مرجح کی طرف محتاج ہے وہ

(29)

حاصل ہے اللہ تعالیٰ کی ذات ا۔ ممکن جو محتاج ہے حاصل کی طرف اس احتیاج کی علت کیا ہے تو ممکن جس میں حاصل کی طرف محتاج ہے وہ امکان ہے اب امکان یہ علت ہے احتیاج کی ا۔ جسکو امکان عارض ہوگا وہ ہی اثر بالذات ہوگا اب امکان عارض ہے جعل مؤلف والوں نے کہا ھیئت ترکیبیہ کو وہ ہے اتصاف الماھیۃ بالوجود لھذا یہ اثر بالذات ہوگا

(امکان) کیفیۃ نسبۃ الوجود الی الماھیۃ۔ امکان عارض ہے ھیئت ترکیبیہ کو۔ ھیئت ترکیبیہ یہ اتصاف الماھیت بالوجود کو کہتے ہیں کیفیت کیا ہے کہ کوئی قضیہ ہو اسکے اندر نسبت ہو نسبت نفس الامر میں کسی نہ کسی صفت کے ساتھ متصف ہے اس کیفیت کا نام ہے جہت ہے،

(وفیہ لانسلم ان الامکان)

اب فرمایا کہ مستدل جب دلیل دیتا ہے تو خصم دلیل پر اعتراض کرتا ہے اس دلیل پر تین اعتراض ہیں، پہلا سوال منع ہوتا ہے منع مقدمہ معین پر ہوتی ہے سوال کہ یہ تو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ امکان علت ہے احتیاج کی حاصل کی طرف لیکن یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ امکان عارض ہے ھیئت ترکیبی کو تو وہ کہتا ہے کہ ہم کہتے ہیں امکان نفس ماھیت من حیث ھی ھی کو عارض ہے لھذا امکان ہی علت ہے احتیاج کی اور عارض ہے نفس ماھیت من حیث ھی ھی کو اور اثر بالذات بھی نفس ماھیت من حیث ھی ھی ہی ہے

دوسرا رد وہ بھی اسی سے ہے کہ امکان عارض ہے ھیئت ترکیبی کو امکان علت ہے احتیاج کی لیکن جو تم نے امکان کا معنی کیا ہم اسکو تسلیم نہیں کرتے بلکہ امکان کا معنی ہے صلاحیت الماھیت الی المعلولیت یہ ھیئت ترکیبی نہیں ہے بلکہ یہ صلاحیت ہے کہ ایک ماھیت ہے اس کے اندر صلاحیت ہے معلولیت کی طرف بس اور کوئی چیز نہیں ہے

(ولو اصطلحتم على المعنى المذكور)

تیسرا رد کہ انہوں نے امکان کا معنی کیا کیفیۃ نسبۃ الوجود الی الماهیۃ یہ ہے معنی امکان کا یہ تو پھر امکان کے معنی میں جھگڑا ہو گیا پہلے اس کو طے کرو تو کہتا ہے اگر تم کو کہو ہم مانیں کہ امکان کا یہ معنی ہے کہ ہم کہتے ہیں امکان احتیاج کی علت ہے لیکن اس معنی سے نہیں جو تم نے کیا بلکہ اس معنی سے جو ہم نے کیا وہ یعنی نفس صلاحیت

چوتھا رد۔ اب کہتا ہے کہ ہم یہ بھی تسلیم نہیں کرتے کہ احتیاج کی علت امکان ہے امکان بھی وہ ہی جو حیثیت تر کیں کو عارض ہے یہ بھی مانتے ہیں لیکن یہ تسلیم نہیں کرتے کہ احتیاج کی علت امکان ہے کیوں نہیں مانتے کہ بعض متکلمین انہوں نے کہا ہے حدوث ہے احتیاج کی علت یہ خصم ہے تو خصم کہہ سکتا ہے کہ متکلمین نے کہا ہے حدوث علت ہے احتیاج کی

(وفیہ ما فیہ) ← یعنی جواب میں ایک شئے ہے

اب ایک اعتراض ہے اس جواب میں بیچ میں، کبھی خارج میں ہوتا ہے سوال تو کہتا ہے کہ ایک ہے حدوث ہے ایک ہے امکان اسمیں عام خاص مطلق کی نسبت ہے جہاں حدوث ہو امکان ہوتا ہے جہاں امکان ہو وہاں ضروری نہیں کہ حدوث بھی ہو کیونکہ حدوث وجود کو کہتے ہیں کہ شئے جب عدم سے وجود کی طرف نکلتی ہے جس آن میں اس حد آن کو کہتے ہیں آن حدوثی تو امکان حدوث بھی ہوتا ہے لیکن امکان پہلے بھی ہے حدوث سے اور حدوث کے بعد والی آن آن ثانی یہ حدوث کی آن نہیں ہے یہ بقائی آن ہے تو ممکن زمانہ بقا میں پھر بھی محتاج ہے اگر علت قرار دو حدوث کو پھر اسکا مطلب ہوگا ممکن آن حدوث میں جاعل کا محتاج ہے لیکن جب حدوث ہو جاتا ہے پھر اس کے بعد محتاج نہیں رہتا حالانکہ ممکن آن حدوث میں بھی محتاج ہے آن بقا میں بھی محتاج ہے تو احتیاج کی علت حدوث کو بنانا ہے لازم آئے گا کہ آن حدوث میں محتاج ہے آن بقا میں محتاج نہیں ہے حالانکہ بقا میں بھی محتاج ہے

(وذلک ان نقول فی تزییف الدلیل)

اب جو تھا رد متکلمین کے مذہب کو اس کے جو اعتراض کیا ہے دلیل پر
تو ماتن ماضیہ سے اس کا رد کیا ہے وھا وذلک ان نقول یہ عبارت ہے کہ یہ میرا رد
نہیں ہے اگر تو انکی دلیل کو تزییف کرے مجھے جائز ہے وہ یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم کرتے
ہیں کہ احتیاج کی علت امکان ہے اور یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ امکان عارض
ہے ماھیت ترکیبیہ کو باوجود اس کے ہو سکتا ہے احتیاج کی وجہ خاص ہے کہ احتیاج
ہے لیکن ایک خاص طریقے پر وہ طریقہ یہ ہے کہ ماھیت اثر بالذات ہو اور
اتصاف الماھیت یہ بالتبع ہو اثر بالذات کے مناسب یہ ماھیت ہے
کہ ماھیت ہے متبوع اور مستقل ہے اور اتصاف الماھیت بالوجود وہ تابع ہے
تو متبوع ہے مستقل ہے اور متبوع کو اثر بالذات کے ساتھ مناسبت ہے کہ متبوع
کسی کے تابع نہیں ہوتا تو اثر بالذات ہے یہ متبوع کے لائق ہے یہ وجہ خاص ہے
اور تابع کے مناسب یہ ہے کہ وہ جعل میں اور اثر میں بھی بالتبع ہو یہ خاص
وجہ ہے اب یہ معنی جعل بسیط کو ثابت کرتا ہے،
پھر فرمایا کہ دلائل اور بھی لیکن میں نے ترک کیا کیونکہ ان میں ضعف ہے
اور ترک ان کا لائق تھا۔

(والحق ما اقول)

تو پیچھے جعل بسیط اس پر تین دلیلیں ذکر کیں پھر مشائیہ کے مذہب پر انکی ایک
دلیل ذکر کی اور انکی دلیل پر جو اعتراض تھے وہ بھی ذکر کیا اب ماتن کے نزدیک
جو مختار ہے وہ اشراقیہ کا مذہب ہے اب کہتا ہے کہ والحق کہ حق وہ ہے کہ میں
کہنے لگا ہوں ۔ اب یہ تھا کہ کہا اقول یہ تو تکبر ہے یہ تو صحیح نہیں ہے تو جواب
دیا کہ تحدیث نعمت کیلئے پھر کہتا ہے اقول بتوفیق اللہ تعالیٰ وتائیدہ
کہ اللہ کی توفیق سے اور مدد سے پھر کہتا ہے کہ میں جو کہنے لگا ہوں یہ اوروں
کے کلاموں سے مستنبط کیا ہے یہ تو پوری میری اپنی بنائی ہوئی ہے

(تمہیدی مقدمہ)

وہ یہ ہے کہ ماہیت جو ممکنہ ہیں اسکی دو قسمیں ہیں (۱) ماہیت حقیقیہ دوسری اعتباری اور یہی ایک ہوتی ہے افتراعی اس کے ذکر کی حاجت نہیں ہے

ماہیت حقیقی کہا ہے جو اعتبار معتبر کے فرض فارض پر موقوف نہ ہو

ماہیت اعتباریہ جو فرض فارض اعتبار معتبر پر موقوف ہو جیسے اعتباریات

انتزاعیات ہیں آسمان یہ ماہیت حقیقیہ اور فوقیت یہ اعتباری ہے

اور منشا یہ ماہیت ہوتی ہیں۔

اب سوال تھا کہ جو حقائق اعتباریہ ہیں اسکو بھی جاعل کا اثر بھی کہا جاتا ہے

جواب دیا کہ ہاں کہا جاتا ہے لیکن باعتبار منشاء کے اثر جعل یہ منشاء کا ہے کیونکہ

اعتباری کا منشا یہ اثر بالذات ہوتا ہے اسی لیئے اعتباریات کا جعل یہ بالطبع

ہوتا ہے اصل میں اثر جعل یہ منشاء کا ہوتا ہے بالطبع یہ باعتبار منشاء کے

ہوتا ہے اعتباری سارے یہ انتزاعیات ہوتے ہیں انتزاعیات سارے یہ منشا

کی طرف لوٹتے ہیں اثر بالذات منشاء ہے۔

(واذا تمہد ھذا)

اب کہتا ہے ہم اپنا حق ثابت کرینگے اس کے دو طریقے ہیں پہلا طریقہ یہ ہے کہ پہلے

تمہید کلی کی تین قسم ہیں، کلی منطقی، کلی طبعی، عقلی، کلی منطقی یہ مفہوم

ہے جو شرکت کثیرین سے مانع نہ ہو جو کلی منطق میں ہوتی ہے یہ وہ ہی ہے دوسری طبعی

یہ کلی منطقی کے مفہوم کا مصداق ہے کلی عقلی، وہ ہے کہ جو کلی طبعی اور منطقی

کے مجموعہ کو عقلی کہتے ہیں جیسے کہتے ہیں الانسان کلی، الانسان یہ کلی منطقی کا

مصداق ہے اور انسان کلی ہے اور انکا مجموعہ یہ کلی عقلی ہے

اب اس میں تو اتفاق ہے کہ کلی منطقی اور عقلی خارج میں نہیں ہیں کیونکہ

منطقی یہ مفہوم ہے اور مفہوم ذھن میں ہوتا ہے عقلی یہ اس کا ایک ہی فرد

ہے وہ کلی منطقی جب یہ جز خارج میں نہیں ہے تو کل بھی نہ ہوگا اب

رہ گئی کلی طبعی اسمیں اختلاف ہے کہ یہ خارج میں موجود ہے یا نہیں ہے

حضرت پیر مہر علی شاہ صاحب جب سیال شریف میں تشریف لے گئے
ایک عالم دین تھے وہ سیال شریف میں پڑھاتے رہے ہیں مولانا محمد حسین
یہ بڑے معقولی تھے بڑے استاد صاحب سناتے تھے حضرت پیر صاحب کے
زمانے کا تھا شاید سیال شریف میں گدی نشین ضیاء الدین صاحب تھے
آپ کے والد گرامی صاحب سے بھی حضرت پیر صاحب کی ملاقات ہے وہ پیر سیال
کے بیٹے تھے تو پیر صاحب نے پوچھا تھا کہ مولانا کلی طبعی خارج میں ہے یا نفس میں
تو مولانا محمد حسین صاحب خاموش ہوگئے بالکل خاموش ہوگئے۔ استاد فرماتے
ہیں کہ انہوں نے خاموشی اختیار کی ادب کیا لیکن حضرت پیر صاحب اتنے
معقولی تھے کہ معقول آپ پر وحی تھا۔ استادوں نے فرمایا یعنی استاد عطا محمد
نے کہ مولوی محمد حسین صاحب خاموش ہوئے کہ انہوں نے سوچا کہ اگر میں کہوں
کلی طبعی خارج میں موجود ہے تو پیر صاحب سوال کر دینگے تو جواب مشکل اگر میں
کہوں نفس میں ہے تو حضرت پیر صاحب کوئی اور سوال کر دینگے تو اس سے بہتر چپ ہے
تو علماء علمی مذاکرے کرتے تھے۔